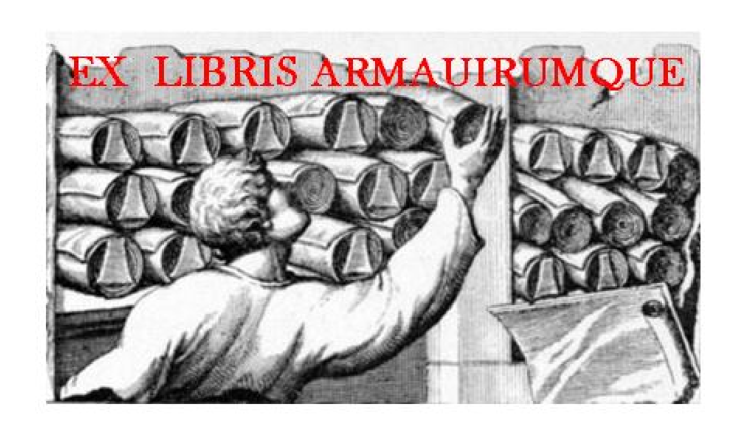


Introducción histórica al estudio de Platón

Conrado Eggers Lan





Introducción histórica al estudio de Platón

Conrado Eggers Lan

Ediciones Colihue

Diseño de tapa: Alejandra Getino
Ilustración de tapa: "El gran metafísico" de Giorgio de Chirico, 1917.
Óleo sobre lienzo, New York, Museo de Arte Moderno.

Composición y armado: EME & PE

Av. Díaz Vélez 5125
(1405) Buenos Aires - Argentina

I.S.B.N. 950-581-729-0

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Hoy en día sabemos que para comprender a un filósofo debemos ubicarlo en su contexto histórico. Podremos restringir el contenido de este contexto a sus manifestaciones políticas o económicas, o ampliarlo hasta incluir en él todo lo hecho por el hombre (desde las casas hasta los libros de filosofía) y aun los fenómenos naturales; podremos entender el vínculo del filósofo con su contexto histórico como una dependencia causal entre el hombre y determinado tipo de factores de ese contexto o como una participación, a veces anticipada, a veces rezagada, en un andar conjunto de la totalidad.

Lo cierto es que, en cualquier caso, ya no podemos reducirnos, al abordar un filósofo, a estudiar sus teorías como ocurrencias más o menos geniales de una brillante personalidad, relacionándolas solo con las doctrinas filosóficas precedentes o, a lo sumo, con las enseñanzas de un tío paterno o de la nodriza.

Ahora bien, el caso de Platón presenta la peculiaridad de tratarse de una mentalidad que forjó o sistematizó la mayor parte del bagaje conceptual con que todavía hoy nos movemos, y del cual a veces sentimos que, al menos en parte, debemos desembarazarnos. Pero los conceptos no se eliminan porque se suprima el correspondiente vocabulario habitual; tienen historia encima, y solo en la historia y con la historia podrán desaparecer, si es que eso ha de tener lugar. Y los conceptos que Platón nos legó llevan sobre sí una historia muy larga, que es por lo menos la de Grecia misma. Para ubicar a Platón, pues, de poco sirve limitarse al contexto de su época; la verdad es que, en su caso, esa época nos ilumina al respecto menos que las anteriores.

Hemos preferido, pues, para introducir al lector en la temática platónica, echar una rápida mirada a la Grecia anterior a Platón, En esa modalidad seguimos las huellas del libro de Schuhl *Essai sur la formation de la pensée grecque*, cuyo subtítulo es precisamente "Introduction historique a une étude de la philosophie platonicienne", del cual nos declaramos deudores; aunque sin la pretensión de emularlo, dado que el presente opúsculo está destinado a estudiantes universitarios y no a eruditos, lo cual a la vez exige dimensiones más reducidas que las de la obra mencionada.

Deseamos, además, formular cuatro aclaraciones.

La primera es que, sin participar de ese "orientalismo" que tendía a hacer proceder de Oriente todo lo acontecido en Grecia, entendemos que un adecuado estudio de la historia griega –y máxime cuando se efectúa para tratar de comprender a Platón– debería ubicar, a su vez, el mundo griego en el contexto histórico universal, que abarca también a Oriente. No obstante, nos limitamos a Grecia, para no tornar la tarea infinita y desbordar las posibilidades actuales.

La segunda consiste en señalar otra restricción: la del estudio de la historia griega en sus facetas preferentemente políticas y religiosas, que son no solo las que mejor creemos entender, por ser las que más nos interesan, sino, sobre todo, son las que definen la temática platónica.

La tercera va para aquellos lectores que, con esquemas previos, encontrarán en la exposición un esquema previo al cual se pretendiera adaptar los hechos, a veces forzadamente. No hay esquemas apriorísticos: este libro resume doce años de estudios sobre Platón, con una constante evolución de puntos de vista, y si puede hallarse aquí –diríamos que bastante desdibujada– alguna perspectiva ordenadora de los acontecimientos y fenómenos que se describen es la resultante actual de esa evolución y no una lente dogmática.

Finalmente, la cuarta: la declarada actualidad del legado conceptual de Platón no debe inducir a sospechar que hemos de proponer la solución al problema que hoy nos crea ese legado. Lo que tratamos de presentar, lo más claramente posible, es el conflicto, con todas sus vicisitudes difícilmente simplificables. Para ver la salida, si la hay, quizás haya que seguir haciendo un poco más de historia.

Carlos Casares, febrero de 1965.

ADVERTENCIA PARA LA PRESENTE EDICIÓN*

Esta Introducción histórica al estudio de Platón vio la luz por primera vez hace más de ocho años, en una modesta impresión efectuada en rotaprint por el entonces existente Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras de dicha Facultad de la Universidad Nacional de Buenos Aires. El texto cumplió una función más amplia que la prevista, aunque su limitada difusión restringió el mayor uso, básicamente al estudiantado porteño. La posibilidad de alcanzar un mayor nivel editorial, y también en lo tocante a la distribución, a través de Eudeba, nos ha enfrentado con la alternativa de dejar el texto intacto o bien de introducir modificaciones que subsanaron los errores que ahora nos resultan más fácilmente perceptibles, además de la correspondiente actualización de conceptos, información y esquemas. La elección ha debido recaer en un camino intermedio, ya que, a despecho de la tercera aclaración con que concluimos la advertencia precedente, podemos detectar algunos esquemas en el trabajo anterior que ya no integran, al menos en la misma forma, la cosmovisión actual; aparte de que nuestro estilo literario y, por así decirlo, mental han cambiado en cierta medida; todo lo cual nos habría impuesto el abocarnos a la ardua empresa de escribir una nueva obra, cosa fuera de las posibilidades presentes. Por lo demás, como los ejemplares que permanecen accesibles en bibliotecas siguen siendo leídos y la reedición del libro nos ha sido reclamada con frecuencia, hemos pensado que lo más práctico y correcto a la vez era actualizar en forma mínima algunos conceptos y parte de la bibliografía, y tratar de conferir mayor elasticidad a los esquemas detectados, con lo cual venimos a guardar mayor fidelidad a los propósitos iniciales. El único aditamento –que esperamos no rompa la continuidad anterior– lo constituye la intercalación de un breve apartado, en forma de penúltimo capítulo, sobre la evolución de las nacientes ciencias, tema que ha sido objeto de estudios intensos de nuestra parte en los últimos cinco años.

* Aclaramos que esta "Advertencia para la presente edición" se refiere a la edición que, con el sello de Eudeba, fue impresa en mayo de 1974, en vida del autor. NOTA DEL EDITOR.

Finalmente, y como aditamento a la reflexión con que cerrábamos la advertencia preliminar, creemos percibir que, al menos en esta parte del mundo, la historia que se ha seguido haciendo durante estos casi nueve años sugiere, sin simplificaciones, que estamos más próximos a una salida histórica, cosa que Platón mismo nos sigue ayudando a ver mejor.

Carlos Casares, noviembre de 1973.

CAPÍTULO I

El alumbramiento de la historia griega

Nuestro rastreo de los principales motivos que confluyen en la temática platónica, a través del tiempo, nos conduce tan lejos como nos lo permiten las noticias que tenemos de la historia griega misma. En efecto, no se necesita demasiada sagacidad para reconocer, de algún modo, el dualismo de principios que se nos presenta en el *Timeo* (la materna región-receptáculo y los paternos paradigmas celestiales)[1], en el encuentro de la Gran Diosa Madre de las culturas mediterráneas con los dioses celestiales introducidos por las migraciones indoeuropeas.

Naturalmente, a medida que las excavaciones arqueológicas, año tras año, y los incesantes trabajos de filólogos y lingüistas nos van descubriendo el mundo prehelénico y los albores del helénico propiamente dicho, nos damos cuenta de que sabemos mucho menos de lo que creíamos sobre el mismo, lo que nos obliga al máximo de cautela. No obstante, y aunque sea con carácter provisional e insistiendo en la precariedad de los testimonios, que incide especialmente en la elasticidad de las cronologías, podríamos hacer algunas afirmaciones con un mínimo de seguridad.

Antes del año 2000 a.C., por ejemplo, podemos decir que no hubo indoeuropeos en la Hélade, ni griegos antes del 1500 a. C. Con anterioridad a esa fecha, solo se conjetura una edad de piedra con un paleolítico desde el sexto milenario (es decir, que los habitantes más primitivos no habrían sido autóctonos, sino presumiblemente oriundos de Asia) hasta el cuarto, y un neolítico del cuarto al tercero; podía, tal vez, hablarse también de una edad de bronce antigua hasta el comienzo del segundo milenario, durante la cual algunos indicios han dado asidero a la idea de que por entonces se dio una especie de unidad prehelénica, "pelásgica", según la denominación que, con posterioridad, dieron los griegos a sus predecesores. Tendríamos, en cambio, una edad de bronce media –llamada "heládica" en lo que a Grecia continental concierne, y minoica en lo referente a Creta– desde el 2000 hasta el 1700, aproxi-

[1] *Timeo*, 49a-52e, espec. 50d.

madamente. El último periodo –"posterior" o "reciente"– de la edad de bronce –"heládica" y "minoica"–, por fin, se extendería hasta comienzos del siglo XIII, época en que convencionalmente se sitúa de manera aproximada el principio de la cultura griega propiamente dicha (su más inmediata antecesora, la "micénica", se habría dado en la Hélade entre 1580 y 1200).[2]

Hasta no hace mucho, la llamada "teoría de las olas migratorias" de los griegos a la Hélade planteaba la pregunta de cuándo llegaron griegos por primera vez a Grecia, fueran los denominados por Homero "aqueos" o los que los historiadores designan "jonios" (aplicándose, en todo esto, el nombre de "griegos" a los pueblos que han hablado dicha lengua, en sus distintas variedades o dialectos, emergente cada uno de una ola migratoria distinta, según la mencionada teoría). Dentro de este terreno conjetural y advertida una notable similitud entre la escritura silábica que se ubica en Creta desde 1580 –"lineal A", lengua no griega– y una de las escrituras cuneiformes de la Anatolia hitita –la "luvia"–, investigadores como L. R. Palmer han lanzado la hipótesis de que, ya antes de la llegada de los griegos, había en Grecia indoeuropeos: los luvios, a quienes hasta habría que agradecer la primera introducción de caballos en Grecia.[3] Pero las más recientes conclusiones de los lingüistas ingleses han disminuido para nosotros la importancia de estas preguntas, o las han dotado de otro interés: no sabemos, nos dicen estos

[2] Para proponer, como hipótesis de trabajo, esta cronología, nos basamos principalmente en las siguientes obras: *La Civilisation Egéenne*, de G. Glotz, ed. actual. por Ch. Picard y P. Demargue, París 1952; "Orientations nouvelles de 1937 à 1952", pp. 497-506; M. Ventris-J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1956, p. 28; A. Furumark, "Aegäische Texte in griechischer Sprache", en revista *Eranos*, vol. LI, 1953, fasc. 3-4, p. 103 y ss., y vol. LII, 1954, fasc. 1-2, p. 18 y ss., Upsala; además de los trabajos de Palmer y Chadwick que se mencionan en las notas 3 y 4.

Para la reconstrucción histórica de la época que se presenta en este capítulo, hemos tenido en cuenta, entre otras, las siguientes obras: J. Pirenne, *Civilisations antiques*, París, 1958, p. 159 y ss.; M. Rostovtzeff, *Greece*, caps. sobre Grecia, de su obra *A History of the Ancient World*, trad. del ruso al inglés por J. D. Duff y ed., rev. y actual. por E. J. Bickerman, Nueva York, 1963, cap. III, p. 16 y ss.; G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, parte 1, espec. p. 23 y ss.; trad. esp., *Los Poemas de Homero*, recopil. del mismo autor, *Language and Background of Homer*, Heffer and Sons, Cambridge, 1964, espec. los ensayos de J. Chadwick allí incluidos y el de Sterling Dow, "The Greeks in the Bronze Age"; J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. esp. M. Ayerra, Eudeba, Buenos Aires, 1965; el cap. I, "Homer" en *Fifty years (and twelve) of classical Scholarship*, B. Blackwell, Oxford, 1968, espec. pp. 17-49, y L. R. Palmer, *A new Guide to the palace of Knossos*, Londres, Faber and Faber, 1969.

[3] L. R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, Londres, 1961; nueva ed., 1965, p. 229 y ss.

lingüistas,[4] que el griego haya existido fuera de Grecia antes que en Grecia misma y todos los indicios concurren más bien a demostrar que el griego nació en Grecia, como consecuencia de la transformación de un idioma indoeuropeo que, al contacto con la lengua de los habitantes de la Hélade de ese entonces, dio origen a los diversos dialectos griegos, según las regiones (análogamente a la transformación del latín en romances).

En tal caso, puede haber habido o no indoeuropeos desde el año 2000, pueden haber ingresado en una o en varias migraciones –lo segundo es más probable, aunque no con total seguridad–, pero lo cierto es que solo desde 1500 o tal vez solo desde 1400 a. C. sabemos que hablaban griego y los llamamos "griegos".

El hecho es que los pueblos indoeuropeos que llegaron a la Hélade –no sabemos si decir desde el 2000; más seguro es decir desde el siglo XVII hasta comienzos del XV– encontraron allí una civilización altamente desarrollada: la llamada "cretense-minoica", cuyo centro se hallaba en Creta, pero que había irradiado su influencia sobre Grecia continental. Puede decirse, en líneas generales, que los invasores no innovaron en lo que hace a la cultura, sino que supieron adaptarse al cuadro cultural hallado, insertarse en él para aprovechar sus ventajas, tanto cuando se vieron relegados a un plano secundario como cuando, en el apogeo de Micenas –alrededor de 1500–, impusieron su hegemonía sobre Grecia continental y, presumiblemente, también sobre Creta. Aunque trajeran un idioma distinto, no parecen haber poseído un sistema de escritura, por lo cual se limitaron a usar el silábico-ideográfico cretense; en efecto, el "lineal A" constituye una evidente simplificación y cursivización de los jeroglíficos cretenses; incluso en la hipótesis de Palmer, la escritura cuneiforme de los luvios solo habría "influido" en el "lineal A". Al nacer el griego como consecuencia –según la tesis lingüística ya mencionada– de la fusión del indoeuropeo con la lengua local, no se encontró otro sistema de escritura, como lo fue más tarde el alfabético, que fuera más adecuado a sus distintas estructuras, por lo que se recurrió nuevamente al silábico, con resultados muy forzados –el "lineal B" es, pues, la resultante de aplicar el sistema "lineal A" a los dialectos griegos–, lo que evidencia la limitación inventiva de estos primeros "griegos". Hallaron agricultura, industria y comercio, y lo más

[4] J. Chadwick, "The prehistory of the Greek Language", en *The Cambridge Ancient History*, vol. II, cap. XXXIX, Cambridge, 1963, pp. 14-15.

que, según parece, consiguieron en un momento dado es convertirse en una especie de "administradores" junto a las clases dominantes antes establecidas, a las que presumiblemente despojaron del poder en el siglo XIV, sin destruir por eso las estructuras vigentes.

Respecto de los invasores que hablaron griego, debemos decir que, como no fueron con toda probabilidad ni los primeros ni los últimos en entrar a Grecia desde el norte, y puesto que su ingreso y su mantenimiento ha sido violento, han debido adoptar una cierta organización militar, como lo revelan las murallas construidas alrededor de sus ciudades, que contrastan con la ausencia de fortificación de las ciudades cretenses. Este hecho puede sugerir que han cultivado más la piratería que el comercio (impresión que se fortalece cuando se tiene en cuenta que es esta época la evocada con frecuencia en los poemas homéricos; aunque respecto de éstos, ya veremos qué problemas debemos tener en cuenta para tomarlos como testimonios), pero en todo caso en su carácter de elite gobernante y sin quebrar la tónica general del progresismo económico y "desarrollismo" industrial, que se venía impulsando desde el apogeo de la civilización cretense-minoica.

También desde el punto de vista religioso los invasores parecen haber realizado una especie de integración de sus propias divinidades con las que hallaron, integración a la que aludimos al comienzo de este capítulo. Dice R. Petazzoni: "esquemáticamente los indoeuropeos deben ser considerados como portadores de una civilización pastoral y patriarcal, y los mediterráneos como poseedores de una civilización agrícola y matriarcal"; aunque él mismo reconoce que este esquema, "como todo esquema, es convencional", y añade que tal "formación dualista, y los consiguientes caracteres compuestos, lejos de ser una peculiaridad de la civilización griega, es, por el contrario, común a las mayores civilizaciones del mundo antiguo", y "ha provisto la base para la formación y desarrollo de las grandes civilizaciones de Egipto, Anatolia, Mesopotamia, China y América precolombina".[5]

Prescindiendo aquí de las implicancias político-sociales del término "matriarcal" y restringiéndolo a la característica de neto predominio de las figuras femeninas en el ámbito religioso, debemos señalar que la mayor parte de los estudiosos concuerdan en asignar dicho carácter a

[5] R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica*, Turín, 2ª ed., 1954, p. 12. Que el esquema es demasiado simplificador, se patentiza ya en el hecho que hemos señalado, a saber, que la civilización mediterránea hallada por los indoeuropeos en la Hélade era no solo agrícola, sino también industrial.

los cultos cretenses.[6] En éstos, en efecto, como en buena parte de los cultos mediterráneos conocidos, se multiplican las deidades femeninas, relacionadas con la vegetación –y por ende con la tierra– o con los animales y fieras salvajes –pájaros, serpientes, etcétera–, y que acaso no son más que manifestaciones de una única diosa-madre. Si se pregunta por dioses masculinos, debemos responder que los hay, pero con un rasgo muy singular, común con los de otras culturas mediterráneas; el de ser un dios-hijo y consorte a la vez (el himno sumerio a la diosa Ishtar, con Tammuz como dios-hijo, es una de las tantas réplicas mediterráneas).[7] Así, al gran Zeûs, al poderoso y tonante Zeus, al inmortal detentor indoeuropeo del rayo, lo vemos convertido en Creta en un imberbe consorte-hijo de la Gran Diosa, que, como fruto de ella, muere cada otoño y renace cada primavera.[8] Por cierto que estos testimonios que se refieren a Zeus como hijo-consorte de la diosa cretense son tardíos y no hay seguridad acerca de su correspondencia estricta con la época que estamos viendo. Pero las tabletas del lineal B, a medida que se las va descifrando, proporcionan, entre otras cosas, pruebas de una relación conyugal entre diosa-madre y dios-fruto. Así, por ejemplo, se han encontrado documentos relativos a una fiesta que constituiría el equivalente de la ateniense de las Antesterias; festejos de tres días en honor del vino, en el primero de los cuales se procede a la apertura de los toneles, en el segundo al "matrimonio sagrado" y en el tercero se ahuyenta a los hados de la muerte. La diosa que se casa recibe diversos nombres que nos son conocidos en la mitología griega: *Potnia* –"la señora"–, Dãmãter –"tierra-madre"–, etcétera. No sabemos bien el nombre del dios-cónyuge, pero vale la pena notar que en las tabletas del lineal B no es Zeus aún el dios que vemos prevalecer, al menos, en los testimonios de que podemos disponer hasta el presente, sino Poseidón, que en la época micénica no parece ser simplemente el dios del mar, antes bien la divinidad del agua subterránea y del agua en general. Y es particular-

[6] Confróntese la obra pionera en el tema, *Mutter Erde*, de A. Dieterich, 3ª ed. Teubner, Leipzig, 1925; además: L. Gernet, A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, trad. V. Clavel, Bibl. "La evolución de la humanidad", Ed. Cervantes, Barcelona, 1937, p.43 y ss.; U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glauber der Hellenen I*, Basilea, 1956, reimpr. de la ed. 1931, p. 120 y ss.; W. Kranz, "Geschichte der Griechische Kultur", *Griechentum*, Stuttgart, 1952, p. 14 y ss.; P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 2ª ed., 1949, p. 83 y ss.; U. Pestalozza , *L'éternel féminin dans la religion méditerranéene*, trad. franc. M. de Corte, Bruxelles-Berchem, 1965.

[7] Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, p. 130.

[8] Pirenne, ob. cit., p. 186-187; Schuhl, ob. cit., p. 92 y ss.

mente interesante la etimología que, en su estudio de las tabletas del lineal B, ha propuesto Palmer respecto del nombre de este dios: *Posei* (vocativo de Posis, "marido"), *Dãs* (genitivo de Da, "tierra") significaría "marido de la tierra".[9] Esta diosa-madre de las culturas mediterráneas, dios-tierra especialmente en la cultura cretense-minoica (que pronto tomó el nombre de Damater o Deméter), proporcionó a aquellos jinetes nómadas que invadieron la Hélade el secreto del arraigo, del cual ya no quisieron desprenderse nunca, hasta llegar a imaginarse que ese seno que los albergaba era fijo y forjar la leyenda de que eran autóctonos.

Los atenienses, nos dirá más tarde Platón recogiendo la leyenda, eran "autóctonos, vivían y residían realmente en la patria, criados no por una madrastra, como los otros, sino por la región-madre en la que habitaban; y así, tras morir, yacen en sitios familiares de la que los procreó, alimentó y recibió en su seno" (*Menexeno* 237 a.C.). Para mejor valorar esta leyenda, debemos tener en cuenta que el Ática fue prácticamente la única región compacta de Grecia continental de la que no fueron desalojados los indoeuropeos-griegos cuando se produjo la última invasión –la de los llamados "dorios"– a comienzos del siglo XIII, que arrasó con la cultura que estamos describiendo.

Claro está que estos cultos de divinidades agrarias y "ctónicas" (esto es, referidas a la tierra, "subterráneas", en general), si bien carecían del carácter guerrero que revestían los dioses indoeuropeos, no configuraban simplemente un cuadro de paz y serena procreación: de la tierra nacen los frutos, pero a ella van a parar al morir. Este sencillo hecho, documentado en las escrituras sagradas de muy diversas religiones y subyacente en los intentos de explicaciones cosmológicas de la mayor parte de los filósofos presocráticos, presta a la tierra los rasgos propios de una madre generosamente acogedora y venerable, pero también le confiere aspectos sombríos y detestables o cuando menos sobrecogedores. Hados o "espíritus" de la muerte, demonios vengadores, divinidades siniestras e incomprensiblemente malignas, aunque su índole telúrica parezca aproximarlas a una ignota legalidad más que la humana arbitrariedad de las deidades indoeuropeas. Cómo llegaron a integrarse estas últimas en aquel cuadro, es algo que no sabemos bien aún, solo a través de testimonios –como los ya mencionados de las tabletas B– que sugieren un tímido ingreso de los dioses invasores en el misterioso ámbito ctónico. Da la impresión de que si, como hemos visto, la Gran Diosa adoptaba diversas manifestaciones que recibían cultos diferentes y locales (más o

[9] Palmer, ob. cit., pp. 122-130.

menos en la forma en que hoy se hace con la virgen María en distintos lugares del mundo), los indoeuropeos-griegos no tardaron en tratarlas como divinidades netamente diferenciadas; y esto no por un simple error de interpretación, sino por ese policromismo que ya desde un comienzo llevaron al parecer consigo los griegos, que los hizo admirar cada faceta de la realidad con su color propio, sin intentar sistematizarlas forzadamente en una unidad que suprimiera su riqueza singular, sino a lo sumo agruparlas en una suerte de federación divina, como más tarde constituyó el panteón olímpico (aunque de manera unilateral, según veremos, en tanto fue por sobre todo celestial) con Zeus a la cabeza y, en la hora suprema de la filosofía helénica, el mundo de Ideas platónicas con el Bien en la cúspide.

Así van transformándose Atenea, Afrodita, Artemisa, Hera, Hecaté, etcétera, diosas de nombres, en su mayor parte, de origen no indoeuropeo.[10] Sarcófagos como el de Haghia-Triada atestiguan que los cretenses, al igual que los egipcios, conservaban el cadáver (aunque sin poseer la técnica del embalsamamiento)[11]; pero debemos guardarnos de tomar lo que podemos considerar como "vida de ultratumba" por un "más allá" tajantemente separado de "esta vida" por el umbral de la muerte. Más bien parecería regir en estas creencias lo que dice Lévy-Bruhl respecto de la mentalidad primitiva en general: "La muerte no es la supresión pura y simple de todas las formas de actividad y existencia que constituyen la vida. El primitivo nunca ha tenido la menor idea de tal aniquilamiento".[12] Dentro de estas estructuras mentales prelógicas, no cuentan rígidas coordenadas tempo-espaciales ni estrictas categorías de sustancia, causalidad, etcétera, ni las consiguientes clasificaciones ontológicas que distinguen diversas esferas o ámbitos en la realidad. De esta suerte, el "muerto" en realidad experimentaba una metamorfosis que, por cierto, no le impedía estar en la tumba y a la vez viajar por debajo de la tierra o incursionar en las moradas de los "vivos", tomando un contacto estremecedor con ellos.

Y así como no era tajante la división entre vivos y muertos, tampoco parece haberlo sido la existente entre dioses y hombres, al menos desde el punto de vista conceptual, que es el único que cuenta aquí. Lo más que hemos podido advertir –y de una manera más bien deductiva, a

[10] Kranz, ob. cit., p. 14; Schuhl, pp. 124-139; Ventris-Chadwick, ob. cit., pp. 125-126.

[11] Véase Schuhl, p. 99 y ss.

[12] L. Lévy-Bruhl, *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, trad. esp. G. Weinberg, Buenos Aires, 1947, p. 319.

partir del predominio de ciertas figuras y ciertos nombres en los testimonios conservados– es algo así como un principio jerárquico en la Gran Diosa, por un lado, y en algún dios masculino, por otro, generalmente secundario en relación con ella, fuera Poseidón o Zeus, según los momentos y también según los lugares.

Pero sería ir demasiado lejos afirmar, por ejemplo, que los demonios vengadores y otras divinidades siniestras han sido *realmente deidades inferiores*, ya que no tenemos noticia de ningún tipo de subordinación –de hecho o de derecho– a los que hemos considerado "principios jerárquicos". Y tampoco estamos seguros de la relación conceptual y efectiva que guardaban todos estos poderes numinosos con los hombres, y de si no se daban a menudo (y no solo en forma sorpresiva, "milagrosa", sino ritualmente) identificaciones parciales o totales entre unos y otros, como las hallamos, por lo demás, en tiempos bastante posteriores.

Quizá las próximas excavaciones y el gradual desciframiento de ambas escrituras lineales arrojen luz sobre tales épocas y nos digan si los indoeuropeos griegos intentaron ya por entonces ordenar conceptualmente de algún modo más "moderno" y menos "mágico" aquel mundo o, posibilidad que también cabe, si ya antes de su llegada no se habían dado tales ordenamientos.

Pero, a través de los datos de que disponemos hasta el momento, nos inclinamos a ver este primer cuadro de integración religiosa indoeuropea-mediterránea en Grecia como marcadamente rociado por una actitud mágica, donde, como hace notar Cornford,[13] la conducta –sea "acción mimética" o "expresión verbal"– forma un todo indivisible con el suceso que se desea provocar y con el poder numinoso actuante.

[13] F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Harper, reimpr. ed. 1912, Nueva York, 1957, p. 140.

CAPÍTULO II

La edad heroica

Ya hemos dicho que convencionalmente suele situarse el comienzo de la cultura griega propiamente dicha a partir de 1200, época aproximada en que se habría producido la última y decisiva migración de pueblos indoeuropeos –los "dorios"– a Grecia, con el subsiguiente desplazamiento de los anteriores invasores hacia las costas de Asia Menor, región que por ellos (o ellos por la región) tomó el nombre de Jonia. Fue en Jonia donde se compuso la poesía griega más antigua de que tengamos noticias: la homérica; donde, según Aristóteles, se filosofó por primera vez y por primera vez se escribió un libro en prosa (los pensadores de Mileto); donde floreció la más antigua poesía lírica, tal vez la de Arquíloco, y se intentó por vez primera hacer historia (Hecateo), etcétera. Esto implicaría que con el desplazamiento de los "jonios" hacia las colonias de Asia Menor empezó lo que conocemos como cultura griega y, tal vez, como historia griega.

Hay otro hecho que concurre a la misma caracterización: es el paralelo que a menudo se traza entre la devastadora invasión de los "dorios" y la más conocida, nuestra invasión de los "bárbaros", así como entre la caballeresca, feudal y guerrera Edad Media con que solemos iniciar nuestra "historia de Occidente" y la heroica época que entre los siglos XIII y VII parece haber tenido lugar en Jonia con características análogas a aquélla, sobre todo en tanto la conocemos a través de Homero.

Pero ni la lógica ni las últimas conclusiones de los estudiosos favorecen la preservación intacta de tales esquemas convencionales. En los últimos quince años, por lo menos, desde Kranz hasta Kirk,[1] se ha consolidado la tesis de que la *Ilíada* ha sido compuesta en su mayor parte durante el siglo VIII a. C. (más precisamente, alrededor del año 750), salvo algunos pocos pasajes elaborados o reelaborados por rapsodas del

[1] Kranz, ob. cit. en nota 6, p. 50; Kirk, *The Songs of Homer*, p. 282 y ss. espec. p. 287, y los ensayos de la recopilación *Language and Background of Homer*, cit. en nota 2; véase también M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, 2ª ed. esp., trad. M. Hernández Barroso de la 2ª ed. ingl.; F. C. E., México, 1966.

siglo VII, época a la que pertenecería la mayor parte de la *Odisea*, que es así, en conjunto, posterior a la *Ilíada*; en cuanto a los demás creadores, ya fueran líricos –desde el siglo VII–, filósofos-científicos o historiadores –desde el VI–, son posteriores.

De lo acontecido en Jonia entre los siglos XIII y VIII sabemos demasiado poco como para hacer empezar la historia griega en el XIII (hoy sabemos más de la época anterior, cuya escritura, ya hemos visto, comienza a ser descifrada), y mucho menos para iniciar allí la cultura griega, cuyos primeros testimonios datan, pues, de cinco siglos después de producido el desplazamiento de dorios y jonios. Además, si los pocos datos que tenemos de ese lapso nos permiten compararla con nuestra difícil Edad Media, no nos debemos olvidar de una diferencia elemental: la Edad Media surgió con la destrucción parcial de una civilización por los "bárbaros" y con la integración de éstos en una nueva civilización montada sobre algunas bases estructurales de la anterior, conservadas por la Iglesia; los "dorios", en cambio, arrasaron con todo en Grecia continental, con la excepción acaso del Ática y otros pequeños reductos, y los "jonios", en cambio, debieron mudarse hacia una zona en que no hallaron –como al llegar a la Hélade– una civilización de importancia, sino simples colonias costeras carentes de vida propia y, a partir de allí, debieron empezar de nuevo. De modo tal que, si es ésa una edad heroica, de tipo medieval, no podemos, sin embargo, convertirla en la primera etapa de la historia o cultura griegas, sino tratarla aún como "prehistoria", al mismo título (o con menores derechos) que la mencionada en el capítulo anterior.

Ciertamente, Jonia constituía una zona más rica que la dejada por los griegos desplazados (y que a su vez ahora desplazaron a parte de las clases dominantes de la región conquistada; conjetúrase que, entre los pueblos que debieron migrar a raíz de este movimiento, se contaron los etruscos)[2], y próspera de por sí, tanto por la fecundidad del suelo como por su ubicación estratégica en el mar; pero posiblemente por eso mismo sufrió el castigo de sucesivas invasiones y ocupaciones: los hititas, los frigios, luego los lidios, los persas, etcétera. La población trabajadora estaba así poco acostumbrada a otra cosa que a labrar la tierra y a apacentar el ganado.

En tales condiciones –inferiores, desde el punto de vista del desarrollo económico y, seguramente, también en el sentido cultural–, los jonios, que aparentemente conservaron su tendencia a adaptarse a las estructu-

[2] Rostovtzeff, ob. cit. en nota 2, p. 36.

ras que hallaban, se convirtieron en señores feudales, que vivían del fruto del trabajo de la población sometida (compartiéndolo, según Rostovtzeff, con la aristocracia local que no fue desplazada)[3]. Cuando necesitaban o codiciaban otros productos que no poseían allí, recurrían a la piratería y no al comercio, básicamente por dos razones: a) porque aun dentro del marco "desarrollista" de la civilización micénica vimos que su modo de vida les había hecho preferir la piratería y abandonar el ejercicio del comercio en sectores medios, ya "veteranos" en el mismo; b) porque los productos que se cultivaban por entonces en las costas jonias no ofrecían suficientes atractivos a otros pueblos, como para comerciarlos en los mercados extranjeros.

Los tres tipos de motivaciones que en el canto I de la *Ilíada* se aducen respecto de la guerra de Troya (la sed de aventuras, la codicia de bienes ajenos, o sea, la piratería, y una cuestión de honor, a saber, la reparación del ultraje inferido a Menelao por Paris), corresponden sin duda a esta época y no por cierto a la de la guerra de Troya (que tuvo lugar, según los arqueólogos, en el siglo XIII[4], vale decir, en el apogeo de la civilización micénica) ni tampoco al momento en que los poemas homéricos fueron compuestos (siglos VIII y VII, de acuerdo con lo que vimos).

En este punto conviene que aludamos con rapidez al problema de la relación de los poemas homéricos con la historia, ya que la vaguedad del establecimiento de este vínculo ha llevado, hasta hace muy poco, a tornar indiscriminadamente a los poemas homéricos como testimonios de épocas separadas entre sí hasta por un milenio[5].

[3] Idem, p. 56.

[4] Cuando decimos "según los arqueólogos", no debe entenderse una unanimidad ni mucho menos, en este y otros casos análogos. En lo que a Troya se refiere, es elocuente la polémica que, con el título genérico de "The Trojan War", ha aparecido en el vol. 1964 de *The Journal of Hellenic Studies* entre M. I. Finley, "The Trojan War", p. 1; J. L. Caskey, "Archaeology and the Trojan War", p. 9; G. S. Kirk, "The Character of the Tradition", p. 12, y D. L. Page, "Homer and the Trojan War", p. 17. Allí se sustentan puntos de vista muy distintos entre sí respecto de la fecha de destrucción de Troya, así como en lo que concierne a la causa de esta destrucción y en cuanto a la misma guerra troyana. No obstante, en tanto no aparezcan nuevos datos que cambien radicalmente el panorama, el sentido común ha llevado a la mayoría de los arqueólogos a mantener la hipótesis que nosotros recogemos.

[5] Tal es el caso, por ejemplo, de la mencionada obra de Pirenne, p. 206 y ss. Para la posición que, respecto del problema homérico enunciamos sintéticamente (y que hemos expuesto algo más extensamente en *El concepto de alma en Homero*, Buenos Aires, 1967), nos hemos basado sobre todo en Ernst Bickel, *Homer. Die Lösung der homerischen Frage* (Bonn, 1949) y en la ya mencionada obra de G. S. Kirk.

A nuestro entender, debemos al respecto distinguir tres momentos: 1º) el período evocado –y puede decirse que, en general, descripto– en los poemas, a saber, el que corresponde al apogeo del reino de Micenas (siglos XV al XIV); 2º) el período de composición y transmisión de "los principales temas", como los denomina Kirk[6], composición y transmisión que –para guardar la fidelidad de sus descripciones, corroborada por los descubrimientos arqueológicos concernientes a Micenas– deben haberse efectuado en verso, a través de "pequeñas sagas", como lo quiere Bickel[7], éste sería el tiempo que estamos examinando en este capítulo (siglos XIII-IX); 3º) el período de la composición (oral en los siglos VIII y VII, según Kirk; escrita, solo a partir del VI) de la *Ilíada* y la *Odisea* en base a algunas de las sagas del período anterior. O sea, en el siglo VIII –período que veremos en el capítulo siguiente– Homero o quien sea (los investigadores tornan a la hipótesis de un único autor de la mayor parte de la *Ilíada* tal como la conservamos) compuso esa gigantesca epopeya que es la *Ilíada* ensamblando genialmente sagas y/o temas en que los poetas de los siglos XIII al IX evocaban el glorioso pasado micénico: "es durante el subsiguiente período de declinación cuando usualmente alcanza su clímax la elaboración poética de los hechos gloriosos, hechos que ahora yacen en el pasado", señala con acierto Kirk[8]. Claro está que, al realizar esta composición final, Homero ha intercalado por su parte episodios o temas más propios de los siglos VIII y VII, como es seguramente el caso con el Canto IX de la *Ilíada*, además de usar un lenguaje notablemente enriquecido y correspondiente a un mundo transformado.

En este penoso y en apariencia inútil trabajo de deslindar lo que en los poemas homéricos pertenece a una época o a otra, indagan de la mano arqueólogos, lingüistas, filólogos, historiadores y filósofos. Desde luego que queda aún demasiado por recorrer y es solo con esa advertencia que nos atrevemos a hacer algunas formulaciones, con carácter hipotético, acerca de la evolución mental experimentada por los jonios en este oscuro período de cinco siglos que va desde su arribo al Asia Menor hasta la composición de la *Ilíada*.

[6] Kirk, *The Songs of Homer*, p. 74.

[7] Bickel, ob. cit., pp. 79-95. Bickel se aferra, empero, a la hipótesis de Bette de una saga básica de 1500 sobre la "cólera de Aquiles", que a nosotros nos parece demasiado insuficiente para explicar las múltiples fieles descripciones que tienen cabida en 16.000 versos actuales del poema.

[8] Kirk, ob. cit., p. 57.

De esta manera, las tres motivaciones de la guerra de Troya recordadas anteriormente corresponden a este mundo feudal y caballeresco, a esta "edad heroica" paralela en esos rasgos a nuestro medioevo.

Pero más que eso, nos interesa apuntar que es muy probable que haya sido en esta época que se ha plasmado el mundo de los dioses olímpicos en la forma que más a menudo hallamos en la *Ilíada* y sobre el cual cae más de una irónica sonrisa más o menos velada de los poetas homéricos de los siglos VIII y VII. Tal vez podría decirse que entonces la religión en Grecia gana en madurez pero pierde considerablemente en profundidad.

"En general –dice Snell– debe atribuirse la claridad y esplendor de la fe homérica a los aristócratas de las ciudades de Asia Menor, libres y desarraigados, que se habían marchado de Grecia dejando tras de sí los oscuros poderes de la tierra y convertían ahora a su dios celestial Zeus en señor de dioses y hombres. Estos dioses no han surgido del culto, ni tampoco de especulaciones sacerdotales, sino que han nacido en la poesía junto con los héroes aqueos"[9].

"En el *epos* homérico –afirma por su parte Funke– el grado fetichista-totémico de la evolución religiosa está superado. Faltan aquí por completo las representaciones mágico-míticas de los tiempos primitivos: no hay aquí demonios ni fantasmas, mántica ni magia, mística ni éxtasis; no existe angustia alguna, ni entusiasmo, ni culto a los muertos, ni honra a los héroes. De la viviente religión popular ha surgido el mundo de dioses, simplificado racional y lógicamente, del panteón homérico-olímpico."[10]

Esto patentiza una abierta ruptura de aquel integracionismo religioso que había podido lograrse entre los invasores indoeuropeos y los residentes mediterráneos. ¿Qué podía importarles a estos señores "libres y desarraigados, que se habían marchado de Grecia..." aquella diosa-tierra, región-madre, que hemos calificado como "el secreto del arraigo" de sus antepasados? Si algo les importaba, habría de ser solo para dolerles y todo indica que, muy freudianamente, optaron por suprimirla o relegarla hacia un oscuro lugar secundario.[11] Y lo mismo aconteció, por lógica consecuencia, con todo aquel siniestro mundo ctónico.

[9] B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 3ª ed., Hamburgo, 1955, p. 57, (trad. esp.: *La formación del pensamiento europeo*).

[10] G. Funke, "Die Welt der Mythen", en *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo*, Tucumán, 1957, pp. 70-71.

[11] Schuhl, ob. cit., p. 140. Cf. también B. Snell, lugar citado.

A nosotros no nos consta, por supuesto, que estos bravos señores nunca tuvieran miedo de noche ni pensaran que era poco o nada lo que tuvieran que agradecerle o temerle a la tierra; pero en todo caso parece cosa asegurada que sus poetas prefirieron cantar a dioses todo lo prepotentes que se quisiera (tanto como estos caballeros jonios, o más), pero de los que se podía hablar sin quedarse helado de espanto.

Se trataba, por lo demás, de dioses muy similares a los señores feudales para quienes evocaban su pasado magnífico. De este modo, estos dioses, dice Murray, "son caudillos conquistadores, bucaneros reales; combaten, celebran fiestas, juegan, hacen música, beben en abundancia... Nunca tienen miedo, excepto de su propio rey; jamás mienten, salvo cuando se trata de amor o de guerra". Desde el momento que habían conquistado sus reinos, prosigue Murray, no tenían por qué atender al gobierno, ni promover la agricultura o promover el comercio o las industrias. "¿Por qué habrían de hacer algo honesto? Hallaban más fácil vivir de los tributos y aniquilar con rayos al pueblo que no pagaba"[12]. Por cierto que si, respecto de la época anterior, dijimos que no se daba una división tajante entre dioses y hombres, debemos reconocer que tal división se da menos aún en el momento que examinamos ahora, aunque por distintos motivos: la actitud mágica en que la imprecación o el gesto hace un indisoluble todo con el poder imprecado y con el evento mismo que se quiere producir, queda atrás; la palabra se trueca en plegaria que implica un dualismo orador-oyente (tres tiempos que no se dan en la magia: 1º- se implora, 2º- la divinidad oye, 3º- la divinidad provoca el evento solicitado). Pero se trata de un dualismo en el que ambos términos tienen mucho de humano: no solo el orador, sino también el oyente que, en figura y conducta, se asemeja al más estimado de los hombres de aquella época.

Respecto de una separación entre "vivos" y "muertos" cuya existencia negamos también al hablar del período anterior, las cosas quizá sean más complejas. Evidentemente, al borrar de un plumazo todo el ámbito de las deidades ctónicas, parecería en principio que de hecho queda trazada una escisión. Pero esto resulta así solo a primera vista: en rigor, si se omite uno de los términos de la pareja conceptual, desaparece la pareja, el dualismo, la división que, como veremos, nace más recientemente.

[12] C. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Doubleday, Nueva York, reed. de la 3ª ed. ingl., 1951; trad. esp.: *Cinco estadios en la religión griega*, pp. 45 y ss.

Pero ¿y no morían acaso estos señores jonios? ¿La muerte les era indiferente? Repetimos que nada de todo esto puede afirmarse con absoluta certeza, pero debemos recordar que eran guerreros aventureros que, al lanzarse a sus empresas de conquista o piratería, no habían de ponerse a meditar sobre la muerte ni sobre los riesgos de encontrarla en sus andanzas: se jugaban la vida en pos de satisfacer su codicia por botines exóticos o sus anhelos de venganza y, sobre todo, de honra. En este último sentido, hace notar Jaeger, interpretando aquellos ideales caballerescos, que las aspiraciones de aquel hombre heroico culminaban con la muerte gloriosa, vale decir, la acaecida en una suprema jugada de bravura que aseguraba no solo los mejores honores póstumos sino una suerte de inmortalidad (para decirlo, con Jaeger, en nuestro lenguaje moderno, que contempla el dualismo vida-muerte), en la forma de gloria preservada para la posteridad[13].

No había, pues, al parecer, una experiencia de la muerte; al menos, lo que se cantó entonces, era la vida.

[13] W. Jaeger, *Paideia I,* trad. esp. J. Xirau, F.C.E., 2ª ed., México, 1946, "Nobleza y areté" pp. 26-27 "The Greek Ideas of Immortality", en *The Harvard Theological Review,* vol. LII, julio de 1959, espec. pp. 136-139.

CAPÍTULO III

El despertar de la individualidad

No podemos decir con mucha seguridad desde dónde y en qué momento preciso se introdujo en Jonia el cultivo de la vid y del olivo, que ya en la civilización micénica, si no en la minoica, habían desempeñado un papel importante, según vimos incidentalmente, al referirnos a la fiesta del vino; pero al menos dos cosas parecen ciertas: la primera, que el rico suelo de Jonia se mostró especialmente apto para tales cultivos; la segunda, que alrededor del siglo VIII pudo desarrollarse allí una doble industria: la vitivinícola, apreciada sobre todo por los habitantes de las regiones asiáticas vecinas, cuya vitivinicultura resultó un fracaso, y la del aceite de oliva, empleado para la alimentación, para fabricar ungüentos de uso médico y, en especial, para lámparas, gracias a cuyo impulso crecieron luego otras industrias, como las textiles o las aplicadas a la madera, el cuero, etcétera.

En resumen, tuvo lugar lo que los historiadores denominan "la revolución económica en Grecia en los siglos VIII a VI a. C."[1], cuya característica más saliente es que, en contraste con la situación descripta en el capítulo anterior, la producción de los griegos jónicos pudo tener cabida en los mercados de la mayor parte del mundo por ellos conocido, hecho que fue cambiando poco a poco todo el panorama social y político de la región. La aventura pirata y la guerra de mera conquista van cediendo lugar en esta época al comercio que, con sus módulos (pesos y medidas y, sobre todo, la unidad de valor que sirve para comparar los productos que se truecan: el buey, en Homero y más tarde la moneda, que sabemos que por lo menos desde el 650 se acuñó en la isla de Egina, importante centro comercial durante el siglo VII)[2], va imponiendo su orden y sus reglas en el mar y en la tierra. Las últimas conclusiones de los investigadores respecto de la introducción de la escritura alfabética

[1] Tal la expresión de Rostovtzeff, en el cap. IV de la mencionada obra. Véase también el apart. II ("The Renaissance of Greece" p. 92 y ss.) de la obra citada de Hammond, y los caps. II y III de la de Kranz.

[2] Kranz, ob. cit., p. 79.

en Grecia –derivada del sistema fenicio– ubican a ésta precisamente en el siglo VIII[3]; téngase en cuenta la revolución cultural que tiene que haber significado este hecho, comparable, dice Schuhl, a la que "entrañó la invención de la imprenta en el siglo XV"[4].

Si tenemos en cuenta esta transformación del panorama jónico durante los siglos VIII y VII a. C. –que sí nos permite hablar ahora de un inicio de la cultura griega que nos es familiar e incluso de la historia griega misma, en la medida en que aceptemos la discutible convención de hablar de "historia" a partir de donde hallamos testimonios escritos en el sistema alfabético– y, a la vez, recordamos el consenso de los estudiosos en ubicar, precisamente, en esos dos siglos la composición definitiva de los poemas homéricos, tendremos tal vez que replantear los esquemas clásicos que se nos ofrecen de la historia griega.

Ya no podríamos decir, por ejemplo, como Schuhl, que Homero o los poetas homéricos cantaban para una sociedad feudal (esto podríamos decirlo, como vimos, de los autores de las pequeñas sagas, pero no es a ellos a quienes Schuhl o Murray, entre otros, llaman "poetas homéricos", sino, como nosotros, a los autores de la *Ilíada* y la *Odisea*)[5], sino más bien para una sociedad en tránsito hacia el capitalismo, dentro de la cual los aristócratas sienten que el mundo glorioso que les es propio va siendo cada vez más cosa del pasado, como muy bien ha hecho notar Kranz[6], aunque concedemos que los poetas seguían siendo, en su mayor parte, servidores de esta desvaída nobleza y, por consiguiente, cantaban de manera directa para ella, pero sin poder evitar –o sin querer evitar– el ser portavoces de una nueva situación social.

Por eso nos resulta incomprensible que helenistas de la talla de Jaeger y de Kranz, que coinciden en ubicar los poemas homéricos en los siglos VIII y VII, así como en situar a Hesíodo y a Arquíloco aproximadamente en el VII, nos hablen de "la época del despertar de la personalidad"[7] en

[3] Kirk, ob. cit., p. 70 y ss.; anteriormente los historiadores se inclinaban por situarlo en tiempos algo más antiguos (así Kranz, ob. cit., p. 29, después del año 1000; análogamente Bickel, ob. cit., p. 93).

[4] Schuhl, ob. cit., p. 159.

[5] *Idem*, p. 139 y ss. véase también, en la mencionada obra de Murray, toda la sección I, "Origin of the Olympians" de su cap. II, p. 38 y ss. Y en ese sentido concuerdan las referencias de Snell y Funke que citamos en notas 9 y 10 del capítulo II.

[6] Kranz, ob. cit., p. 54.

[7] Tal el título del cap. III de la obra de Kranz, p. 73 y ss. Véase también Jaeger, *Paideia* I, "La autoeducación del individuo en la poesía jónico-eólica", p. 133 de la edición mencionada.

Grecia (en particular en Jonia), como una época posterior a Homero. Es indudable que la poesía lírica jónica, desde Arquíloco por lo menos, con toda su carga de intimidad y expresión de un yo que pugna por asomarse al lenguaje, constituye el punto central de esa "época del despertar de la personalidad"; punto ya preanunciado en Hesíodo quien, a diferencia de los poetas homéricos, habla de sí mismo en sus poemas y aparece como individuo.

¿Pero en base a qué, prácticamente dentro de un mismo siglo, habría podido producirse ese "despertar de la personalidad" en la poesía lírica a continuación inmediata de una poesía carente de tal expresión, como sería la homérica? La revolución económica que tuvo lugar a partir del siglo VIII ¿no habría tenido entonces el mejor influjo sobre Homero sino en Jonia solo sobre los líricos?

Esto último ya vimos que se contradiría con la anotación de Kranz que ya mencionamos.

Parecería más adecuado, entonces, insistir, por un lado, en la dependencia que de los nobles guardaban los poetas homéricos (a diferencia de Arquíloco quien, pensando tal vez de manera no muy diferente a la de Homero, podía sin embargo darse el lujo de decir algo aparentemente muy antihomérico: "salvé la vida: ¡al diablo con el escudo! ¡Al fin y al cabo, puedo comprarme otro!")[8], que no se atreven a efectuar más que alguna tímida reivindicación gremial como la del canto XIII (verso 730) de la *Ilíada*, donde Polidamas increpa a Héctor por pretender reunir todas las virtudes en él: "Los dioses conceden a uno que sobresalga en la guerra, a otro en la danza, la cítara y el canto", que constituye el primer reclamo formal del sindicato de poetas de que tenemos noticias en la historia y que, por el momento, queda insatisfecho. Y, por otro lado, resultaría conveniente recordar que, en definitiva, Homero o los poetas homéricos no estaban inventando el contenido de sus poemas, sino que éste provenía en su mayor parte de sagas de la época anterior y de leyendas más antiguas aún, a cuyo anonimato se acogían precisamente para poder decirles a los nobles muchas cosas que correspondían, según veremos, a los tiempos nuevos.

Pero, antes de ver mejor cuáles son algunas de estas muchas cosas nuevas con las que tiene que ver, desde luego, el mencionado "despertar de la personalidad", debemos insistir en la necesidad de reajustar los esquemas clásicos para poder precisar el verdadero trasfondo histórico de la composición de la *Ilíada* y *Odisea*.

[8] Arquíloco, fragmento 6 (Diehl), versos 3-4.

En este trasfondo histórico que, en líneas generales, es el de la revolución económica aludida, se destaca el paulatino surgimiento del Estado.

Ya en un ensayo de 1884[9] Federico Engels destacaba dos características esenciales del Estado, dadas en Atenas cuando menos a partir de Clístenes: "En contraposición con la antigua organización gentilicia[10], el Estado se caracteriza, en primer lugar, por la distribución de sus integrantes según la región"; más atrás fundamentaba históricamente este aserto: "Clístenes, en su nueva constitución, ignoró las cuatro tribus antiguas basadas en clases y fratrías. En su reemplazo, dispuso una organización nueva sobre la base de la distribución –ya intentada por Solón en las naucrarias– de los ciudadanos solo según el lugar de su residencia. Ya no era más la pertenencia a una tribu la que decidía, sino el domicilio; no se dividía ya al pueblo, sino el territorio, y los habitantes se convirtieron políticamente en meras pertenencias del territorio. El Ática íntegra fue dividida en cien distritos comunales, demos."[11] "Lo segundo es el establecimiento de una *fuerza pública*, que no coincide ya con la organización espontánea de la población como poder armado. Esta fuerza pública especial se hace necesaria, porque se torna imposible una organización de la población armada por sí misma, desde el momento de la división en clases."[12]

Víctor Ehrenberg, más modernamente, señala dos características esenciales a la *pólis* o Estado griego, de las cuales la primera es similar a la anotada por Engels. En ese sentido, adquiere suma importancia la palabra empleada para designar lo que hoy llamamos "vecino de la ciudad", *etas*, que todavía en Homero, señala Ehrenberg, significa a menudo "pariente" (y se remite al diccionario Liddell-Scott, donde leemos más estrictamente: miembro del clan), aunque también a veces "vecino" y "amigo". De este modo, apunta Ehrenberg, "la historia de la evolución de esta palabra respecto del mero parentesco sanguíneo sigue de cerca a la ligazón

[9] *Der Ursprung der Familia, des Privateigentums und des Staats*, trad. esp.: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*; obra basada en su mayor parte en notas de C. Marx y en observaciones del antropólogo norteamericano Morgan; cit. según la ed. Dietz de C. Marx-F. Engels, *Ausgewählte Schriften* II, Berlín, 1961, trad. esp. *Obras Escogidas*, espec. cap. IV, "Die griechische Gens", cap. V, "Entstehung des athenischen Staats".

[10] O sea en clanes ("clan", palabra celta que corresponde a *genos* en griego y a *gens* en latín; en castellano usamos la palabra de origen céltico para el sustantivo y la de origen grecorromano para el adjetivo).

[11] Ob. cit., p. 252.

[12] Ob. cit., p. 296.

respecto de la Pólis"[13]. Sobre este punto, es interesante la curiosa conjetura del orador Isócrates, contemporáneo de Platón, cuando sostiene que sus precursores han dividido el Estado en "barrios" y "distritos" (*dêmoi*) "para observar la vida de cada uno" (*Areopagítico*, 46). Conjetura que, aunque anacrónica, muestra el carácter que tal división ha pasado a tener en los tiempos de Platón.

La segunda característica básica para Ehrenberg[14] está conectada con la primera: la sustitución de la *thémis* (o justicia tribal, lícita por provenir de un noble, aunque puede mostrarse como ilícita y, en ese caso, "no *thémis*", si sus consecuencias se acreditan inadecuadas para mantener el dominio de dicho noble) por la *díke*, o justicia de la *pólis* (aparentemente más impersonal y, por eso, representada por la balanza, que parece ser el símbolo de lo desapasionado en el aristocrático mundo de las pasiones caprichosas, aunque de hecho es innegable símbolo de la vigencia de los valores del comercio), que enfrenta a cada individuo con otros poderes que los de su familia, como dice Field: "el individuo fue reconocido como unidad legal, aparte de su clan. Por primera vez se estableció el derecho de cualquier ciudadano a iniciar acción legal contra un criminal, en lugar de que ésta fuera, como hasta entonces, prerrogativa exclusiva de la familia o del clan de la persona perjudicada".[15]

De hecho, aunque al final de la *Odisea* se nos muestre una salvaje lucha entre el "clan patriarcal" (*génos patéron*) de Ulises y los clanes perjudicados por la muerte de sus príncipes (los pretendientes, a manos de Ulises), en la que, con la ayuda de Palas Atenea –autorizada por Zeus– triunfa el clan de Ulises, lo que da la impresión de un caso más de *thémis* en Itaca y en el Olimpo, tal triunfo destaca la vigencia de un principio superior a las pasiones subjetivas que embanderaban a los dioses de la *Ilíada* de una u otra parte. Según ha hecho notar Homero una y otra vez a lo largo de la *Odisea*, los pretendientes han aprovechado la ausencia de Ulises para malgastar sus bienes y, si aspiraban a la mano de Penélope, era para adueñarse de todas las riquezas que correspondían a Ulises y a Telémaco[16]. De este modo, aunque las apariencias muestren las antiguas modalidades de resolver los pleitos, el resultado es un castigo por infringir un nuevo orden que entra en vigencia, jerárquico y patrimonial, del que se hace cargo el Estado.

[13] V. Ehrenberg, "When did the Polis rise?", *The Journal of Hellenic Studies*, nº 57, 1937.

[14] V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, reprod. fotomec., 1966, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, p. 61 y ss.

[15] G. C. Field, *Plato and his Contemporaries*, Londres, 2ª ed., 1948, p. 80.

[16] Véase p. e. *Odisea*, II, 48-78, y IV, 686-687.

Conviene aclarar, para quien haya leído el conocido texto de Engels, que el período tribal o "gentilicio", tal como es pintado en la *Ilíada*, está lejos de toda descripción romántica en que se nos presente a la asamblea como una "reunión del pueblo", como hace Engels, ni mucho menos que sea soberana.[17] El soberano es el *basileús* o "rey". *Laós* en la guerra no significa "pueblo" sino "guerrero" y no hay que pensar que eran guerreros todos los varones adultos. Cada uno encuentra placer en tareas (*érgois*) distintas, dice Ulises (*Od.* XIV, 228): a él no le gusta trabajar sino combatir, así como a otros les da miedo combatir y prefieren trabajar en el combate (cobrando un salario, *Od.* XVIII, 357-358). Los guerreros son, pues, gente selecta ("experimentada en *áthloi*", o sea en confrontaciones bélicas o deportivas, como leemos en *Od.* VIII, 159-164, donde se los compara con los comerciantes).

La asamblea dista de ser soberana; ni siquiera decide nada. Solo es convocada cuando un rey o un comandante en jefe así lo disponen[18]. En la *Ilíada*, vemos que en plena asamblea Ulises hace callar de golpe a Tersites (*Il.* II, 247) y le dice: "no discutas con *basileîs*" y poco después (verso 391) Agamemnón cierra la discusión tras declarar que, al que vea intentando alejarse de la batalla, le dará muerte, mandato que no ha surgido ciertamente de la asamblea. Y *basileús* significa "rey" en el sentido de "señor", "amo", "dueño", y se equivale abiertamente con *koíranos* y sobre todo con *ánax*, así como su verbo *basileúein* es un evidente sinónimo de *koiraneîn* y de *anássein*. En el canto I (verso 17) de la *Odisea*, *basileúein* es caracterizado como un *ktémata anássein*, o sea, ser dueño de propiedades. Porque el que *basileúei*, dice Telémaco (verso 392) se enriquece pronto. A él corresponde el poder y la fortuna[19].

Y este *ktémata anássein* nos provee de una clave para explicar aquel "despertar de la personalidad", cuyo momento inicial cuestionábamos que se diera un tanto súbitamente con Hesíodo y Arquíloco, por lo que buscamos en los poemas homéricos.

Jaeger ha hecho notar la importancia del concepto de *areté* ("perfección") en la nobleza homérica[20], y también ha mostrado que en la *Ilíada* la *areté* consiste en "la fuerza y destreza de los guerreros y ante todo en la bravura del héroe", mientras que en la *Odisea* pasa esta última a ocupar un lugar secundario frente a la prudencia y a la sagacidad, nueva figura

[17] Engels, ob. cit., pp. 241-242.
[18] M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, p. 90.
[19] *Idem*, pp. 92 y 105.
[20] *Paideia* I, "Nobleza y areté".

de *areté*; añade Jaeger: "íntimamente vinculado con la *areté* se halla el honor", y pasa a caracterizar la importancia de este último concepto, haciendo notar que se trata ante todo de un sentimiento social, ya que consiste en la estima de que se goza ante los demás, el reconocimiento exterior de la propia *areté* por los otros; reconocimiento exterior de importancia tal para el hombre homérico, que sin él la *areté* parece carecer de sentido.

Lo que, como contrapartida, no es a nuestro juicio suficientemente advertido por Jaeger es que, por el mismo motivo, el honor es el sentimiento más tajantemente individualista, pues ese honor es lo que a uno lo distingue de los demás.

Ahora bien, si este honor, tal como es presentado en la *Ilíada* (especialmente en el sentimiento de deshonra de Aquiles o de Agamemnón), se nos aparece con resabios de un abstracto y romántico honor señorial proveniente acaso de la época de las sagas heroicas (sentimiento de ser ultrajado), evidencia una conexión conceptual con bienes que pertenecen a uno y que como tales deben ser reconocidos por los otros. En todo momento queda bien en claro que no es por falta de bravura que Aquiles se siente deshonrado, sino porque le quitan algo que debe serle reconocido como suyo, porque lo "ganó" (en la *Ilíada* IX, 406-7, se enuncian los dos modos por los que se "gana" algo de que se carece: la captura y la adquisición, correspondientes, como se ve, a la piratería y al comercio, las dos posibilidades en juego). Y tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* se patentiza, por lo demás, que los dos tipos básicos de *areté* que Jaeger diferencia, la bravura y la sagacidad, conducen a la posesión de bienes[21] aunque debe ser la segunda la que a la larga se imponga.

Está claro, entonces, que si mediante la bravura o la sagacidad se obtienen bienes que permitan decir "esto es *mío*", y se logra que los demás reconozcan que es *suyo* (la forma estable de lograr esto último es, como vimos, la ley estatal), nos hallamos frente a un estadio aunque sea primario del "despertar de la personalidad", como consecuencia de la propia individualidad afirmada sobre los bienes poseídos.

Puede alegarse, tal vez, que los poetas que cantaban todo esto no eran los que poseían los bienes; no obstante, debían tener la obligación de describir las situaciones que vivían los nobles, para lo cual sin duda se los desligaba de las tareas corporales productivas y se les proporcionaba una pausa para la reflexión, pausa que se sumaba a su talento para in-

[21] Cf. el pasaje 1258a de la *Política* de Aristóteles, cit. en el cap. IV.

tuir estéticamente la realidad. Por todo ello no resulta difícil deducir que, al describir esas situaciones que vivían los nobles, salían, por así decirlo, de la pura vivencia de los hechos en que podemos presumir se hallaban inmersos éstos, para reflexionar en cambio sobre tales hechos.

En ese sentido, entendemos que la filosofía griega, antes que con Tales, nace con Homero, aunque tengamos que buscarla más indirectamente a través de los moldes poéticos. En todo caso, en esta superposición de vivencias de los aristócratas de los siglos VIII y VII con las reflexivas descripciones de sus sirvientes-poetas, en los poemas homéricos, hallamos el primer paso que han dado los griegos en su progresiva toma de conciencia de la interioridad humana.

Lo que nosotros llamaríamos "yo" no se da tanto en la *Ilíada* o en la *Odisea* con el pronombre *egó* sino con el sustantivo *ánax*, y "ser yo" tiene por verbo *anássein*, "dominar". "Dominar" implica "mandar" y, por lo tanto, "ser origen de algo". Como se ve, este naciente concepto de "yo" contiene ya vínculos con la no menos importante noción de "origen". Pero momentos como aquel en que, *fuera de sí* de cólera, Agamemnón despoja a Aquiles de su botín y acarrea a él y a todos los aqueos pérdidas inmensas que se traducen en el Atrida en un sentimiento de deshonra, al ser recordados por éste, le hacen decir que él no fue "el que originó (*aítios*) sino Zeus, etcétera" (*Il.* XIX, 86 y ss.) ¿Por qué? Sencillamente porque en ese arrebato de cólera Agamemnón *no dominó* efectivamente, *fue dominado* y, manejando ya la noción de culpabilidad, estima que fue dominado por alguien que no es evidentemente otro hombre, por lo cual ha de ser alguna de esas divinidades que se caracterizan por dominar por sobre los hombres y más que ellos.

Paradójicamente, estos estados de "enajenamiento" emocional son los que producen los primeros análisis de la vida interior en la literatura griega.

Hasta aquí, la concepción religiosa no difiere de la que conjeturamos se plasmó en la época de las sagas heroicas y que caracterizamos rápidamente al final del capítulo anterior.

Pero ahora debemos señalar algunos hechos que configurarán verdaderas novedades y una revolucionaria transformación de todo el mundo conceptual-religioso anterior. Ya hemos señalado que, si bien la bravura y la sagacidad, la captura y la adquisición, la piratería y el comercio se codean a lo largo de los dos poemas, es el segundo término de estas dos posibilidades el que concluye imponiéndose: el capricho del señor feudal va siendo sustituido por el orden y las leyes de la naciente sociedad capitalista.

Las continuas disputas entre dioses a que asistimos en la *Ilíada*, y en las que Zeus se impone a los demás dioses por su fuerza, a puñetazo limpio, constituyen sin duda el legado del nostálgico pasado heroico, cantado para aristócratas más nostálgicos aún por poetas que sin duda ponen adrede un tono burlón.

La imagen de este prepotente Zeus es mucho más racional y sensata en la *Odisea*, sobre todo en el final ya referido; pero, ya antes, en la misma *Ilíada*, hallamos limitaciones muy sugestivas al capricho divino; en el momento decisivo del combate de Aquiles y Héctor (*Il.* XXII, 209-213), Zeus, que continuamente se mueve por impulsos y pasiones y cuyo deseo es ahora intervenir en favor de Héctor, *echa mano a la balanza* del destino y el desequilibrio que se produce entre los dos platillos de este objetivo e impersonal módulo de la muerte de los humanos le indica que debe morir Héctor; Zeus entonces se resigna y, junto con Apolo, se convierte en mero espectador del suceso, en el que Aquiles, con la ayuda de Palás Atenea, mata a Héctor, que ha quedado sin auxilio divino.

De la misma manera, a pesar de contener especialmente la *Ilíada* una temática guerrera, nos encontramos con condenaciones de la guerra más o menos implícitas, por ejemplo, en los matices desgarradores que se hallan en los funerales de Héctor o en la continua alusión al tronchamiento de valiosas vidas en los combates; a veces, en forma bien explícita, como en los versos 889 y ss. del canto V, donde Zeus declara que Ares es para él el más odioso de los dioses, porque siempre quiere la guerra.

Todo esto no tiene otra explicación que el hecho de que Homero o los poetas que en los siglos VIII y VII compusieron la *Ilíada* y la *Odisea*, si bien estaban al servicio de esa nobleza militar de capa caída, imprimían a su poesía el sello de una sociedad que había encontrado medios más estables y seguros que la guerra para proveerse de lo que quería y que, por el contrario, necesitaba poner fin a esas aventuras piratas que comprometían al normal desenvolvimiento de la producción y del comercio. Consideramos que Homero, al acentuar sutilmente los rasgos horrorosos de la guerra, al señalar límites para los caprichos humanos y divinos y al presentar la negatividad de la muerte con toda su crudeza, actuó como portavoz de esa nueva sociedad.

Esto tiene como consecuencia que, por primera vez, el hombre griego se detiene ante la muerte, impactado por ella, para reflexionar o describirla con características "tremendas", propias de una religiosidad que alcanza, por cierto, niveles más hondos que los experimentados en los estados de enajenamiento emocional antes descripto.

Si en aquellos estados el hombre se sentía fuera de sí y, por consiguiente, sentía que cesaba de "ser dueño" para pasar momentáneamente a "ser dominado", *con la muerte, el hombre cesa definitivamente de ser dueño, es sometido para siempre.* No es casualidad, pues, que el verbo más usado para este morir terrible es *damázein*, "dominar" o "someter", empleado especialmente para la relación de domesticación del animal por el hombre o de sumisión de la mujer a su marido o de un pueblo vencido a su vencedor. "Ser dominado" para siempre implica, para el noble, como hemos visto, "dejar de ser uno mismo" definitivamente, y no un estado de esclavitud pasajera o permanente como los momentos de arrebato emocional, con todas las características extrañas que éstos puedan tener. La muerte se presenta como un tronchamiento total de todo lo que el hombre podía considerar valioso: se dice que el muerto carece de *ménos*, o sea, de vigor (*Od.* XI, 29) y de *phrénes*, órgano en que se anidaba principalmente el ardor bélico (*Il.* XXIII, 104 y *Od.* XI, 476).

Resabios de sentimientos heroicos a que el poeta no podía dejar de prestar oídos podían insistir en la honrosa perpetuación de su gloria reverenciada por la posteridad, que hasta llegara a imaginarse que, muerto o no, el héroe seguía siendo rey: "ahora imperas poderosamente sobre los muertos al estar aquí; no te quejes de haber muerto, Aquiles", es puesto en ese sentido en boca de Ulises (*Od.* XI, 485-6).

Pero el poeta de los tiempos nuevos daba, además, el contraargumento: la muerte lo termina todo, de modo que de nada sirve esa fama imperecedera; mejor sería seguir viviendo sin gloria: "no quieras consolarme de la muerte, queridísimo Ulises, pues preferiría ser un labrador que sirviera a otro, o un hombre pobre que no tuviera muchos bienes, antes que enseñorearme sobre todos los muertos", responde Aquiles (*Od.* XI, 488-491), "ni aun cuanto posee Troya", había manifestado (*Il.* IX, 401 y ss.), valía tanto como su vida.

Es decir, en todo esto puede advertirse que lo que se experimenta es la muerte como *límite* y, en ese sentido, sí se establece aquella escisión tajante entre "vivos" y "muertos" que declaramos que no se daba en los dos períodos que examinamos anteriormente. Esta división hoy nos parece a menudo demasiado obvia, por lo que ni siquiera se nos ocurre que pudo no haber existido siempre. Y, sin embargo, ni aun hoy es en realidad tan obvio para todo el mundo.

Puede serlo, en efecto, en el mudo y restringido ámbito del diccionario de uso casero; a lo sumo, en el barrio del puro racionalismo o indiferentismo científico. Pero no lo es para el común de las gentes, ni para el creyente de la mayor parte de las confesiones religiosas, que hablan de

una "*vida post-mortem*" o de "*inmortalidad*", expresiones que suponen como previo el dualismo vida-muerte, pero que en definitiva no lo aceptan como real. Y precisamente porque incluso en tales creencias dicho dualismo permanece como algo previo y supuesto, conviene sacarlo a la luz indicando el momento en que se originó, que es el que estamos analizando en este capítulo.

Ya hemos expuesto nuestra tesis de que, en el período inmediatamente anterior al que ahora vemos, se suprimió de los horizontes mentales de los señores jonios todo el mundo de divinidades ctónicas, borrándose del canto con ello las referencias a la muerte y sus secuelas, para limitarse a exaltar las gestas gloriosas en que resplandecía la vida, concebida sobre todo como ardor bélico y bravura.

El reingreso de la muerte a escena no reconstruyó el estado anterior de cosas, porque no se trataba de la misma experiencia: anteriormente era cuestión de lo que Walter Otto[22] llama una *Einfühlung* originaria, un contacto con una realidad "espectral" o del tipo que sea, como se ha dado en la superchería popular de todos los tiempos y todas las sociedades e incluso en los sectores más cultos, según hace notar Otto; ahora, en cambio, de una experiencia más bien existencial del linde con la nada, sufrimiento y reflexión sobre cuánto queda allí tronchado.

En otras palabras: en un caso se miraba más allá, en el otro más acá de la muerte que, empero, solo en el segundo caso aparece como verdadero punto de referencia, como límite. Ya la muerte no es un episodio glorioso, el culminante en la vida del noble, como concibe Jaeger (y nosotros lo admitimos, pero para el período de las pequeñas sagas heroicas que han servido de base a las epopeyas homéricas), sino que es "el fin odiado, que todo lo termina", expresión cara a Homero.

Pero no por eso vuelve a darse un "más allá" en el cual los difuntos moren y salgan solo para gastarse de tanto en tanto sus bromitas en el "más acá"[23]. Ciertamente, se respeta la designación de "Hades" (el equivalente del *Infernus* o "región inferior" de los romanos) para la zona subterránea, adonde tradicionalmente iban a parar los muertos al ser enterrados. Es más, podríamos decir que en cierto modo se "ontologiza"

[22] W. F. Otto, *Die Manen*, reprod. fotomec. 1962, Wiss. Buchg., Darmstadt, p. 101 y ss.

[23] La continuidad que E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 3ª ed. 1959 –hay trad. esp., *Los griegos y lo irracional*– cap. V, "The Greek Shamans and Puritanism", p. 137) le parece tan evidente entre la cultura mediterránea y la civilización homérica, respecto de la vida de ultratumba, simplifica, sin fundamentos a nuestro juicio, los múltiples y sinuosos senderos que en Grecia se transitan entre un momento y otro, y que estamos intentando esquematizar.

tal término –como comienza a suceder con todos los análogos; tendencia griega que culmina en Platón–, convirtiéndoselo en denominación de la esfera que corresponde a los muertos. Pero se trata de una esfera invisible e inconsistente y, por consiguiente, irreal.

Nuestra realidad, la de los "vivos", es la esfera de las cosas visibles y tangibles (el mismo Olimpo, donde moran los dioses –que visten, comen, beben, etcétera–, está a la vista), en que cada objeto tiene su figura particular, su *eídos*. Tanto que, para que se pase efectivamente a "muerto", no basta con lo que nuestras leyes y nuestros médicos llamarían "muerte": mientras la figura corporal o *eídos* del difunto subsista, éste seguirá perteneciendo de algún modo a la esfera de las cosas visibles y tangibles. Solo al destruirse dicha figura corporal, sea por la cremación (única forma considerada honrosa, tal vez por producir la ilusión de que la figura se esfuma intacta, como imagen –*eídolon*– de lo que fue en vida)[24], sea a causa de la corrupción (*Il.* XIX, 26-33), de la mutilación o del despedazamiento por perros y buitres (*Il.* I, 3-4 y XVIII, 180), el señor que se llamaba Fulano pasa a convertirse en "muerto"; o sea, desaparece de este mundo e ingresa en esa esfera puramente conceptual que corresponde a "todo lo que se pierde con la muerte"[25].

Esto explica que, en el canto XI de la *Odisea*, donde se nos presenta un descenso de Ulises a los infiernos, no hallemos en el Hades genios maléficos y terribles fuerzas oscuras, sino simplemente a hombres que ya no valen. El poeta hace a Ulises practicar la *nékyia*, antiguo rito mágico por el que se conjuraba a los muertos, pero esto se revela como un mero artificio poético que permite confirmar al lector lo que ya por la

[24] Prescindimos aquí de examinar el problema de en qué epoca se introdujo el rito de la incineración de los cadáveres (existe cierto acuerdo general en ubicarlo en el tiempo de las sagas, cuando los jonios acababan de abandonar Grecia continental), y si se ha debido a razones de mayor peso que las que rápidamente sugerimos aquí (quizás el deseo de librarse de los muertos por completo y alejar el temor consiguiente). En todo caso, el papel purificador del fuego es de data muy antigua, no solo en el terreno de la higiene, sino en el de la religión.

[25] Esta explicación puede, en nuestra opinión, sustituir con mayor eficacia a la de Bickel (ob. cit., p. 106), quien, advirtiendo esta suerte de proceso de dos tiempos en que se realiza la muerte del hombre homérico, lo considera como un proceso de "transformación sustancial" de la corporeidad de este mundo, en la sombría y volátil corporeidad de los espectros. Así descrito, en efecto, parecería tratarse de una metamorfosis como las que, con Lévy-Bruhl, hemos admitido en un hombre más primitivo y prelógico. El acento puesto en el carácter límite de la muerte en los poemas homéricos, en cambio, implica algo distinto de una simple metamorfosis de un estado a otro: si hay un tránsito y una transformación, es a nuestro entender a partir de algo real hacia lo irreal.

mayor parte de los cantos homéricos sabía, o sea, que la muerte es algo detestable porque con ella se pierde todo; por eso, todos los que hablan se quejan de su suerte y Ulises no puede siquiera abrazarlos. Para describir este ámbito de los muertos, no por medio de pura fantasía basada en la idea previa de que con la muerte se pierde todo, sino a través de una auténtica vivencia, habría que haber tenido ésta, como diría Perogrullo; y el caso es que, si dicha *Einfühlung* tuvo lugar antes de Homero (después de él tenemos testimonios literarios en demasía), evidentemente no la tuvieron los poetas homéricos.

Pero esta noción de la muerte como límite trae otra división, acaso más sorprendente: los dioses se diferencian de los hombres en que no mueren; en cambio, sí nacen. Una vez que llegaron a la conclusión de que los dioses eran inmortales, los jonios se asombraron y hasta se indignaron de que los cretenses pudieran concebir a Zeus muriendo cada otoño y renaciendo cada primavera[26], sin advertir que los cretenses aún no habían llegado a concebir a la muerte como límite definitivo.

Los dioses olímpicos no son invisibles pues ya vimos que lo invisible sería irreal; tienen sus hermosas figuras corporales –a veces superadas o igualadas por alguna belleza humana masculina o femenina–, con gran fuerza, sí, pero en ocasiones no mayor que la de héroes famosos. Las posibilidades distintas, fundamentales a primera vista, parecerían ser las referidas a la historia humana, donde la intervención divina desde antaño es aparentemente decisiva y minimiza el margen de acción dejado al arbitrio del hombre. Pero no hay que engañarse demasiado al respecto: es cierto que en los poemas homéricos se atribuye a los dioses una ubicuidad y una facilidad de metamorfosis que les permiten interferir con frecuencia en las acciones bélicas (aunque parejos recursos son concedidos a veces también a los hombres, como en el referido descenso de Ulises a los infiernos), pero la decisión última, que compete a la muerte de los hombres –donde a la vez se resuelven los combates de la *Ilíada*–, no es cosa que puedan resolver los dioses por su cuenta[27].

En este punto, en realidad, "los hombres se diferencian de los dioses

[26] Véase el reproche de Calímaco (*Himno a Zeus*, v. 8-9) citado por Schuhl, p. 94, n. 3.

[27] Wilamowitz (I, p. 353 y ss.), Kranz (pp. 114-115) y hasta cierto punto Schuhl (p. 144), rechazan a existencia de la idea homérica de un destino superior a dioses y hombres. Sin embargo, hay numerosos pasajes en Homero suficientemente claros como para testimoniar, en lo tocante a la instancia última de la muerte humana, la creencia de una fuerza impersonal a la que los dioses mismos deben sujetarse. Véase p. e. *Od.* III-226-7: "no tengo esperanzas de que esas cosas sucedan, ni aunque los dioses lo quieran", dice Telémaco y Atenea lo corrobora (236-8): "ni aun los dioses pueden librarle

ante todo en que éstos saben lo que la Moira decreta y ellos no"[28]. A lo sumo pueden actuar en el sentido señalado por el destino (como Atenea auxiliando a Aquiles, mientras Zeus y Apolo cesan de ayudar a Héctor, luego de medir la suerte de ambos en la balanza), convirtiéndose en sus agentes, pero no oponérsele. Por consiguiente, si en los estados de enajenamiento emocional los poetas mostraban a los nobles "perdiendo su dominio", para pasar a ser dominados por alguna divinidad que era la "causa" del suceso, en el caso de sojuzgamiento definitivo, que vimos significaba la muerte, no es uno de estos dioses personales el *aítios*, el culpable, sino esta tremenda deidad impersonal, que es la única que –con sus sinónimas o auxiliares– parece retomar algunos de esos siniestros rasgos telúricos.

Es que si la mayor parte de éstos podían ser eludidos por los poetas, el de la inevitabilidad de la muerte se presentaba precisamente como inevitable al ponerse de nuevo el tema de la muerte sobre la mesa. "Nosotros no somos culpables (o 'causantes')", dice Hera a Aquiles cuando le anuncia la proximidad del día de su muerte (*Il.* XIX, 409), "sino la poderosa Moira", y análogas disculpas, respecto de Zeus y Apolo, expone Héctor moribundo (XXII, 297).

No sabemos que se haya rendido culto en templo griego alguno a esta Moira, pero creo que esta terrible fatalidad es lo que en los poemas homéricos se presenta como lo-más-absolutamente-otro que se podía concebir, la instancia numinosa suprema, a la que todo lo demás está sometido. Aunque tornamos a aclarar: los que le están sometidos son los hombres; los dioses se ven obligados a respetarla, a acatarla en su validez –que alcanza a los hombres–, pero ellos mismos permanecen inmunes: son inmortales.

---

de la muerte… cuando la funesta Moira lo destruye". En la *Ilíada* vemos dos veces a Zeus dudando si obedecer al destino: cuando Sarpedón está a punto de morir a manos de Patroclo (XIV, 433 y ss.), y antes del combate entre Héctor y Aquiles (XXII, 168 y ss.). En el primer caso Hera, en el segundo Atenea con idénticas palabras le reprochan que intente "librar de la muerte a un mortal condenado hace tiempo por el destino" y añaden: "hazlo, mas ni yo ni otros dioses lo aprobaremos". Pero no era más que una bravata; Zeus hace lo que ya está decretado: "tranquilízate, pues no es con un propósito ya decidido que lo digo" (XXII, 183). Aun cuando para quitarse la duda de encima, pesa en la balanza las dos *kēres* de la muerte, advirtiendo que pesa más la de Héctor (*id.* 210-12), tras lo cual Apolo abandona a éste.

[28] Funke, art. cit., p. 73. Cf. *Ilíada* III, 309: "solo Zeus y los otros dioses inmortales saben a cuál de los dos está destinada la muerte que todo lo termina".

CAPÍTULO IV

El dios visible

Ya hemos hablado en líneas generales de la revolución económica que tuvo lugar en Jonia entre los siglos VIII y VI; de lo acontecido en Grecia continental durante ese período aún sabemos poco, pero los datos que acerca de la Atenas de los siglos VII y VI tenemos por Aristóteles permiten suponer que, en aquellas regiones donde se habían mantenido los griegos anteriores a los dorios, como el Ática y algunos centros marítimos de importancia estratégica, el proceso fue similar en sus principales rasgos al de sus parientes allende el mar. No así, en cambio, en la mayor parte del Peloponeso, pero principalmente en Esparta, donde los dorios mantuvieron largo tiempo un rígido régimen de corte aristocrático, del cual sabemos poco, ya que su máximo exponente literario ha sido un poeta militar del siglo VII, Tirteo, que se limitaba a exhortar al combate y que solo nos da una idea de los valores prevalecientes, pero cuyo carácter elegíaco no nos proporciona elementos para conocer la situación histórica concreta de esa época en Esparta; solo tenemos retratos posteriores, como los de Platón, que nos la han idealizado y no ofrecen en definitiva más que esquemas aptos para formular conjeturas.

La formación del Estado ateniense, en cambio, podemos seguirla bastante de cerca, gracias a la minuciosa descripción que hace Aristóteles en su obra denominada *Constitución* (o "régimen": *politeía*) *de los atenienses* y este proceso ateniense puede ser tomado –como de hecho lo es por los historiadores– como modelo de la formación de la mayor parte de los Estados griegos, cuyos momentos iniciales ya hemos visto en los poemas homéricos.

Según Rostovtzeff, se trata de un período turbulento, caracterizado por una violenta lucha de clases[1]. "Durante mucho tiempo –dice Aristóteles (*Const. At.* II, 1)– los nobles y el pueblo estuvieron en lucha". "En efecto –prosigue poco después (II, 2)– el régimen político (*politeía*) era oligárquico y los pobres, con sus hijos y mujeres, eran esclavizados por los ricos. Se los llamaba *pelátai* (algo así como "dependientes") y

[1] Rostovtzeff, ob. cit., p. 71.

hektémovoi (es decir, que se quedaban con solo una sexta parte de lo que producían), porque a tal precio trabajaban el campo de los ricos. Toda la tierra era de unos pocos; y si no pagaban el precio, o sea, las cinco sextas partes de lo producido, se los convertía en siervos a ellos y a sus hijos".

Respecto de este enfrentamiento, querría tratar de disipar un equívoco en que, a mi juicio, incurre Jaeger, cuando afirma que, a partir de Hesíodo, "la palabra derecho, *díke*, se convierte en el lema de la lucha de clases"[2]. En realidad, Hesíodo era un campesino culto, propietario de la tierra que trabajaba y, en esa medida, no tiene cabida exacta en el esquema que nos presenta Aristóteles: formaba parte, más bien, de una clase media de pequeños propietarios, muchos de los cuales, dedicados al comercio, llegaron a ser grandes propietarios y a dominar incluso por sobre los aristócratas. Hesíodo es portavoz de esta clase media, cuyo lenguaje habla: los valores fundamentales son el trabajo y la justicia, y exhorta a Perses, quien parece preferir el antiguo honroso modo de vida, y lo ha despojado de su herencia, sobornando a los jueces y despilfarrando luego todo, a cultivar. *Díke*, "justicia", diríamos nosotros que *no es el símbolo de esa lucha de clases sino, por el contrario, el símbolo de la aparente conciliación de clases que se logra con el Estado*, es decir, con la imposición de una clase a otra por medio de un cuerpo jurídico más o menos coherente y una fuerza militar que lo efectivice.

En el capítulo IV de la obra antes mencionada, Aristóteles nos describe la legislación de Dracón, cuyo arcontado tuvo lugar en 621, la cual, en verdad, constituía más una legalización de la *vendetta* interfamiliar que su supresión. Así nos narra Aristóteles (V, 1): "siendo tal la estructura (*táxis*) del régimen político, y estando esclavizados los muchos por los pocos, el pueblo (*dêmos*) se sublevó contra los nobles". Las cosas parecía que iban a pasar a mayores, pero (V, 2) "cuando la rebelión se hizo violenta y las facciones ya hacía tiempo que estaban enfrentadas, se pusieron de acuerdo en elegir arconte a Solón y le encomendaron la organización política". Esto sucedió en el 592, o sea, a comienzos del siglo VI. "En cuanto a la cuna (*phýsis*) y a la estima (*dóxa*), Solón era de los primeros, o sea, pertenecía a los aristócratas; pero, en cuanto a su fortuna (*ousía*) y a sus ocupaciones (*prágmata*), era de los medios", o sea, pertenecía a la clase media (V, 3).

En efecto, parece que Solón habíase dedicado al comercio marítimo. Al hacerse este acuerdo, nos dice Aristóteles más adelante (XI, 1),

[2] Jaeger, *Paideia* I, "El Estado jurídico y su ideal ciudadano", p. 120.

"el pueblo creía que todo sería repartido, y los nobles, que volvería todo al orden anterior o poco menos", por lo cual, según veremos, ambos bandos no tardaron en sentirse defraudados. Pero "en general, dice Aristóteles respecto de Solón (V, 3), atribuyó la responsabilidad de la rebelión a los ricos". Porque todo era cuestión de saber manejar al pueblo, nos dice Aristóteles (XII, 2), y así, para mostrar cómo debe tratarse a la muchedumbre dice:

"el pueblo seguiría al máximo a sus jefes
si no se le diera libertad en exceso ni se le reprimiera violentamente
pues la saciedad engendra desmesura, cuando mucha fortuna
adviene a hombres que no son de inteligencia clara."

En tal sentido, Solón adoptó algunas medidas que han de haber aliviado la tensión, de las cuales la única que conocemos en el plano económico es la llamada *seisákhtheia* o "abolición de deudas" y la liberación de cuantos habían sido esclavizados por deudas. Esta medida quizás haya beneficiado a aquellos pobres que, según vimos en el capítulo II, 2, Aristóteles llamaba *pelátai* y *hektémoroi* y que eran esclavizados cuando no podían pagar los 5/6 de su producido; aunque en rigor Aristóteles no nos vuelve a hablar de éstos ni nos dice si siguieron pagando los 5/6.

Solo nos resta presumir que ya no iban a parar a la servidumbre. Pero esta famosa medida, que pasa por una de esas generosas respuestas históricamente dadas a las reivindicaciones populares, parece que benefició en especial a aquellos comerciantes e industriales que, como dice Rostovtzeff, han necesitado pedir prestado fuertes sumas para montar industrias o realizar embarques que luego han fracasado por motivos equis, con el descalabro consiguiente[3]. En todo caso, el único efecto que Aristóteles nos narra explícitamente que produjo la *seisákhtehia*, fue el de que, los amigos de Solón, enterados por éste de la medida que pensaba adoptar, "pidieron préstamos para adquirir mucha tierra y, así, después de que las deudas fueron abolidas, se enriquecieron. De allí surgieron los que luego fueron llamados 'antiguos ricos'" (VI, 2). En suma, un verdadero "saqueo a la ciudad", aunque Aristóteles prefiere creer que Solón no estaba complicado en este negociado, como narra que afirmaban sus enemigos, y piensa que obró de buena fe.

Hubo también una reforma monetaria, narrada en el capítulo X (1-2), que aumentó el valor del dracma, pero no sabemos mucho de su repercusión. Claro que si fuera por solo esto, Solón habría pasado a la histo-

[3] Rostovtzeff, op. cit., 65-66.

ria como un sagaz poeta o como un ingenuo gobernante amigo de pícaros especuladores, y nada más.

Pero el hecho es que tomó una medida política que fue de importancia decisiva para la consolidación del Estado: redistribuyó a los ciudadanos (separados, en la división del trabajo, por sus diferentes ocupaciones) en cuatro clases, de acuerdo con su renta anual. La primera era la de los *pentacosiomédimnoi* (nombre que deriva de poseer el equivalente de 500 medidas sólidas o líquidas); la segunda, la de los *hippeîs* o "caballeros" (poseedores de 300); la tercera, la de los *zeugîtai* (nombre que deriva de la posesión de una yunta de bueyes, calculada en 200 medidas) y la cuarta, la de los *thêtes* (nombre originariamente empleado para referirse a los labradores; poseían menos de 200 medidas). Las tres primeras clases eran elegibles para todos los cargos ejecutivos, legislativos, judiciales y policiales; a la cuarta clase solo le permitió participar de las asambleas y de los tribunales (Aristóteles, *Const. At.* VII, 3-4). La gente siguió agrupada, como hasta entonces sucedía en el Ática, en cuatro tribus, pero con un régimen muy distinto: cada tribu mandaba cien representantes al Consejo y proponía diez candidatos para cubrir los cargos de arcontes (nueve en total), que constituían el Poder Ejecutivo propiamente dicho; la elección final de éstos se resolvía sorteando entre los cuarenta candidatos. No es necesario insistir en que, tanto estos candidatos como los representantes tribales ante el Consejo, debían pertenecer a una de las tres primeras clases. De este modo, si bien subsistía el fundamento de la tribu, los derechos políticos provenían ahora de la fortuna y no de la cuna (aunque en los primeros tiempos la mayor parte de los que tenían más fortuna seguían siendo los aristócratas; junto a ellos, los llamados "antiguos ricos", según vimos, y los que nosotros solemos denominar aún "nuevos ricos", comerciantes prósperos).

Este hecho, que implica una formulación básica de los principios de justicia política estatal teniendo al dinero como módulo, marca un momento fundamental en la evolución que estamos describiendo y que constituye una secuela natural de la acuñación de moneda, que vimos que los historiadores consideran que se difundió en Grecia a mediados del siglo VII.

La introducción de la moneda, dice Aristóteles en la *Política* (A, 9, 1257a 31-35), se hizo necesaria cuando las sociedades crecieron y se tornaron interdependientes para su subsistencia, debiendo exportar grandes excedentes e importar muchos bienes necesarios, es decir, al acrecentar su comercio, para lo cual el viejo sistema de trueque ya no sirvió, "porque no todo lo necesario para la naturaleza es fácilmente transportable".

Pero este acontecimiento de la introducción de la moneda va a cambiar la interrelación de las cosas y con ello la esencia de las cosas mismas. Pues es claro, nos dice Aristóteles (siempre en el capítulo 9 del primer libro de la *Política,* 1257a 6 y ss.), que una sandalia, antes que para venderse y recibir por ella dinero, sirve para calzarse, y éste es su "sentido estricto", único que se dio "en la primera comunidad" (1257a 19-20), que Aristóteles cree que ha sido el "núcleo familiar" u *oikía,* donde "todos tenían las cosas en común". Aparecida la moneda, en cambio, señala Aristóteles, parecen haberse identificado "economía" e "intercambio", cuando éste es en realidad una parte de aquélla; y lo peor es que, en este estado de cosas, "la moneda es el elemento primordial (*stoikheíon,* palabra con la que Aristóteles designa el principio básico de los filósofos presocráticos) y meta del intercambio" (1257b 22-23). Teóricamente, dice Aristóteles, la economía tiene un límite, pero en la práctica hallamos lo contrario: "todos los que negocian desean acrecentar su dinero hasta el infinito" (1257b 34-35), porque las ambiciones son insaciables y llevan incluso "a usar las posibilidades contra la naturaleza; en efecto, la bravura no es para hacer fortuna sino para infundir confianza; tampoco el arte militar y la medicina son para hacer dinero, sino para obtener, respectivamente, la victoria y la salud. No obstante, convierten a todas estas cosas en medios de hacer fortuna, como si éste fuera el fin, al cual, por lo demás, debiera tender todo" (1258a 10-14).

Este esquema aristotélico es el que sirve de base a la descripción que hace Marx del pasaje del "valor-uso" al "valor-cambio" de una cosa y su consiguiente conversión en "mercancía"[4]: mientras en el primer estadio del proceso cada uno de los bienes era un objeto simple, una cosa que por sus propiedades satisfacía necesidades humanas de distinto tipo, y la relación existente era una relación de hecho entre dos cosas concretas; en el segundo momento del proceso, las cualidades concretas de la riqueza y del valor de uso se esfuman; tanto es así, dice Marx, que no hay distinción entre las cosas cuyo valor de cambio es el mismo. De este

[4] Como es sabido, Marx efectúa dicha descripción, que reconoce como antecedente la teoría del valor de Adam Smith, en el t. I de su *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, pp. 28-33 de la ed. de W. R. Scott, 1925, sobre todo en el cap. I, "Die Ware", del escrito de 1859, *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* H. J. Lieber, t. VI, *Karl Marx-Ausgabe,* Darmstadt, 1964, p. 843 y ss., trad. esp.: *Contribución a la crítica de la economía política,* que resume –a la par que corrige y amplía– en el capítulo correspondiente de *Das Kapital,* t. IV de la misma ed., 1962, p. 3. y ss. Marx tiene ciertamente en cuenta a Aristóteles, en *Zur Kritik,* p. 843, n. 1, cita el pasaje, parafraseado por nosotros, de la *Política,* A, 9, 1257 a6-14, y repite la mención en *Das Kapital,* pp. 64-65, n. 39.

modo, la relación entre propiedades bien concretas –mi hambre y la cualidad del pan de saciarla– es suplantada por una referencia a una cosa que no es en realidad un bien que valga por su utilizamiento directo y concreto para satisfacer necesidades naturales, sino que es en sí mismo abstracto, es pura referencia. Y, sin embargo, este pseudo-bien que es el dinero, con ser pura abstracción, pasa a medir y a determinar todas las demás cosas, convirtiéndose en "el lado misterioso" de las mercancías; siendo "solo una determinada relación social de los hombres mismos", se convierte en objeto de veneración mística, lo que Marx denomina "fetichismo"[5].

Mucho antes de efectuar tales minuciosos análisis económicos, en sus escritos de juventud, afirmaba Marx: "el *dinero*, en cuanto posee la propiedad de comprar todo y de apropiarse todos los objetos, es entonces el *objeto* por excelencia. La universalidad de su *propiedad* constituye la omnipotencia de su esencia, de ahí que pase por un ser todopoderoso"[6]; y citaba a continuación versos de Shakespeare:

> ¿Oro? ¿Oro amarillo, brillante, precioso?
> ....
> Una cantidad de esto puede tornar lo blanco negro, lo feo bello,
> lo erróneo cierto, lo bajo noble, lo viejo joven, lo cobarde valiente,
> ¡Oh dioses! ¿Por qué esto, dioses?
> Esto arrancará a tus sacerdotes y servidores de tu lado,
> quitará a los hombres la almohada donde apoyan sus cabezas;
> este esclavo amarillo
> unirá y separará religiones, bendecirá al maldito,
> hará a la lepra adorable, conferirá posición a los ladrones
> y les dará títulos, reverencias y consentimiento
> para que se sienten con los senadores.
> ....
> ... vamos, condenado mineral, puta común de la humanidad, que siembras la disensión
> en el seno de las naciones,
> ....

[5] *Das Kapital*, "Der Fetischcharakter der Ware and sein Geheimnis", t. IV de la cit. ed., p. 48.

[6] Marx, "Okonomisch-philosophische Manuskripte" de 1844, en la ed. cit., t. I, 1962, p. 631; se trata de aquellas páginas del tercer manuscrito a las que los editores han puesto el título de "Dinero".

¡Oh, dios visible
que haces soldar entre sí las cosas más imposibles
hasta forzarlas a besarse!"[7]

Como puede verse, varios siglos antes de Marx, en pleno surgimiento del capitalismo occidental, Shakespeare pensaba estas cosas. Pero también son más antiguas que Shakespeare estas reflexiones: vale la pena compararlas con las que hace decir Sófocles a Creonte, en un momento posterior al que estamos analizando ahora: en el siglo V, apogeo del capitalismo ateniense:

"nada como la plata ha constituido para los hombres
una convención maldita. Pues ella
destruye las ciudades, arranca a los hombres de sus hogares;
enseña a llevar a cabo acciones deshonestas,
induce a los hombres a cometer villanías
y a practicar toda forma de irreligiosidad."[8]

(Vale la pena señalar que, en los versos citados, la palabra griega que hemos traducido "convención", *nómisma*, es la misma que se emplea para "moneda"; de ahí el juego de palabras de Aristófanes, en *Nubes* 247, cuando Estrepsíades pide ayuda a Sócrates para salir de apuros financieros y le jura por los dioses que le dará la gratificación que pida; Sócrates, retratado por Aristófanes como ateo, replica: "¿por qué dioses juras? Porque, ante todo, los dioses no son *nómisma* para nosotros".) Píndaro, también en el siglo V, pone de manifiesto más de una vez el culto que entonces se rinde al dinero: "los hombres reconocen (*nomízein*, verbo que se usó entonces para referirse al reconocimiento de los dioses por

[7] W. Shakespeare, *Timon of Athens*, acto IV, escena III, versos 26, 28-37, 41-43 y 384-5. (*Shakespeare: Complete Works*, ed. P. Alexander, Londres, 1958, t. III, pp. 315 y 410). Marx repite parcialmente la cita (aunque ya sin sacarle el jugo como lo hace en el manuscrito de 1844, puesto que se halla en otro contexto de problemas, a pesar de que la base filosófica sea la misma) en el cap. III de la primera sección de *Das Kapital*, ed. cit., t. IV, pp. 120-1, n. 91. De la misma época que Shakespeare son los versos de Quevedo "Poderoso caballero es don Dinero".

[8] Sófocles, *Antígona*, 295-302. Dimos primeramente con estos versos al efectuar una investigación de las alusiones al signo monetario en la literatura griega clásica; y luego hallé que Marx también los cita, precisamente cuando repite la mención de Shakespeare, en *Das Kapital*, p. 121, n. 92. Entre otros testimonios análogos, cuéntase el del aristócrata Teognis, poeta del siglo VI: "un varón noble no se preocupa al casarse con la hija de un pervertido, si viene con buena dote, y una mujer no rehúsa ser la esposa de un hombre ruin, pero rico; porque es el dinero y no lo valioso lo que se prefiere... *se rinde culto al dinero*" (I. 185-189). Cf. Kranz, pp. 100-101.

medio de cultos) al oro como poderoso muy por sobre las demás cosas", dice en un pasaje (*Ístmicas* V, 2-3).

Dios visible llama Shakespeare al dinero y Marx hace hincapié en la calificación de "dios", notando que la abstracción que implica le hace perder ese carácter de "visible" y concreto en general. Así, Heráclito –a comienzos del siglo V– no puede considerar ya a lo divino, como Homero, visible y a lo invisible inconsistente, puesto que explícitamente señala la superioridad de lo invisible sobre lo visible (fragmento 54). Y bien, lo divino, para Heráclito, se cambia por las cosas y las cosas por lo divino, como el oro por las mercancías y las mercancías por el oro.[9]

¿Es entonces también el dios heracliteano una transposición de ese ingenioso invento humano, convertido en detestable ídolo de la vida cotidiana, al plano filosófico-religioso, donde es sublimizado? No es éste el lugar adecuado para intentar bosquejar una filosofía de la historia y de la religión. En todo caso, ya hemos visto en los capítulos anteriores, y veremos en los próximos, que no es ésa la única manera de concebir lo divino que se ha dado en la religión y en la filosofía. Pero, además, con profundizar un poco en Heráclito mismo, puede advertirse que su dios no puede reducirse a una simple sublimización del signo monetario y que lo que hace Heráclito es valerse de las intuiciones y reflexiones que le proporciona la experiencia social de su época, para mejor comprender la realidad. Ya hemos visto que la insistencia de los poetas homéricos en acentuar el carácter límite de la muerte podía proceder de la necesidad que tenía la nueva sociedad de que los aristócratas concluyeran con las guerras de conquista.

Pero no necesito decir que no es un invento de los poetas homéricos eso de que con la muerte se tronchan posibilidades y realidades; podemos discutir si con ella termina todo o no (y hasta puede discutirse –como lo hicieron otros filósofos del mismo siglo V, como Parménides y Empédocles– si se puede o no llamar "muerte" a la de un individuo), mas es innegable que, con esa delimitación, se contribuyó a configurar y esclarecer un mundo en cuya jungla sin senderos el hombre no podía transitar hacia adelante. Así también, en la época de Heráclito, ya en el siglo VI, la implantación de un "orden" en la sociedad ayudó a descubrir un "orden" (*kósmos*) en el mundo natural y ver también en éste "leyes". Es necesario hacer notar la importancia que tales conceptos, aunque en parte hayan sido superados hoy en día, han tenido para la ciencia.

[9] Heráclito, fr. 90.

Del mismo modo, no hace falta decir que, cuando se advierte un orden en la realidad, la razón humana tiende inmediatamente a buscar un punto de referencia para ese orden. En la sociedad de ese momento, la moneda hizo las veces de ese punto de referencia, por lo cual no es de extrañar que se ofreciera como ejemplo en ese sentido; pero, en cuanto a su poder deformante y alienante, si, como veremos, fue transferido a veces a lo divino, no lo fue siempre ni forzosamente. Porque la moneda no crea la religiosidad, como piensa Marx, sino la destruye, como dicen Sófocles y Shakespeare.

CAPÍTULO V

La iniciación en el medio divino

Ya hemos anticipado que, a pesar de todo, las medidas de Solón terminaron por no satisfacer a nadie, de manera tal que optó por dejar el poder y cubrirse de aquella aureola de legendario legislador ideal que los siglos siguientes le forjaron, basado en la incipiente *díke* que implantó en Atenas, traducida en estructuras que quedaron en pie al marcharse y que fueron consolidadas por sus sucesores. A su partida, se sucedieron nuevos disturbios, esta vez con el panorama más complicado: tres partidos se disputaban la primacía, partidos que se denominaban de acuerdo con la región en que predominaban. Así, uno se llamaba "de la llanura" ("partidarios de la oligarquía", dice Aristóteles, *Const. At.* XIII, 4), cuyo jefe era un tal Licurgo; otro, dirigido por Mégacles, era el "de la costa" ("de centro", dice Aristóteles) y el tercero, "de la montaña" (*demotikótatos*, o sea, "el más popular"), cuyo jefe era Pisístrato.

Según Aristóteles, este último se valió de una estratagema para dar un golpe bonapartista: se hirió y fingió haber sido herido por sus adversarios y, con ese pretexto, solicitó guardianes como custodia, con los cuales se apoderó del gobierno. Depuesto dos veces, retornó dos veces mediante pactos con sus adversarios que, en general, no se cumplieron por ninguna de las partes; en total, entre su vigencia como "gobernante" y su *status* de "depuesto" abarca el período de la historia de Atenas comprendido entre los años 565 y 527. Fue durante su gobierno –"más propio de un político moderado que de un tirano", dice Aristóteles, XIV, 2– que se produjo en Atenas un verdadero incremento cultural y económico, que los historiadores clásicos suelen subestimar, deslumbrados por "el siglo de oro" de Pericles. Se preocupó de que los pobres que trabajaban la tierra percibieran buenos salarios, al parecer bastante keynesianamente, a estar con Aristóteles, quien atribuye (XVI, 3-4) a esto una doble finalidad: el que la gente estuviera ocupada y no perturbara la vida política y el aumentar los ingresos del Estado, a través de los impuestos que de este modo les cobraba; con todo lo cual, añade Aristóteles, promovió grandemente el comercio y la industria. En general, como la mayor parte de los tiranos que gobernaron Jonia práctica-

mente a lo largo del siglo VI, alivió la situación de las clases oprimidas, quitando privilegios a los nobles y contando con el apoyo de la burguesía comerciante.

La gente del pueblo estaba hasta entonces reprimida en lo que concernía a las manifestaciones más intensas de sus vivencias del mundo, las religiosas: se hallaba constreñida a los cultos familiares y, a lo sumo, a cofradías, las llamadas "tiasas" y "orgeones"[1], donde veneraban a sus divinidades populares, que la religión homérica ignoraba. Los cultos oficiales, de los que debían participar todos los ciudadanos, continuaban a cargo de los nobles, que ejercían el sacerdocio en forma hereditaria y hacían reverenciar a las divinidades olímpicas, frente a las cuales todo el mundo –y los gobernantes ante todo– se inclinaba en forma convencional y cada vez más vacía. Pero para los aristócratas se trataba de una manera de retener algo de poder, ya que por medio de los cultos se regían muchas situaciones de índole moral, no contempladas aún por las leyes escritas, y especialmente algunas que calificaríamos de "policiales", tales como las relativas a homicidios.

Pisístrato se defendió: dio libertad religiosa, reconstruyó el templo de Deméter en Eleusis (que vino a hacer frente al recinto sagrado del Apolo délfico, erigido aproximadamente en el 582[2], desde el cual se emprendió el intento de reforma de la religión olímpica), abrió paso al culto dionisíaco, que se desató en la montaña con violencia inusitada para ganar poco después la ciudad misma, instituyó también fiestas dionisíacas, así como los famosos festejos de las Panateneas, con competencias deportivas y musicales.

Nació el ditirambo, la tragedia. La religión y el arte adquirieron un vigor intensísimo, al recibir el aporte de las energías del pueblo, pueblo que contenía precisamente las reservas de energía vital de Atenas, porque era el que las ponía en juego en el trabajo; y así las entregó también en el ámbito de la religión y de la cultura en general, prestándoles un hálito revigorizador y renovador. Revitalización que acompañó, por lo demás, a la que se produjo en el comercio y en la industria.

La "nueva ola" religiosa desbordó completamente los marcos de la religión tradicional y diluyó el poder que, a través del sacerdocio, dijimos que mantenían los nobles. Podríamos llegar a afirmar que la lucha de clases fue trasplantada al terreno religioso; y que incluso en éste se logró más tarde la conciliación bajo el signo del sector interesado en el acuer-

[1] L. Gernet-A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, p. 114 y ss.

[2] Kranz, p. 115.

do: así nos lo muestra una pintura de un vaso de fines del siglo V, en que Apolo y Dionisio se dan la mano. Ya bastante antes de esto último, la imagen de éste fue admitida en el templo de Apolo en Delfos; aunque para eso el Apolo olímpico se había ido transformando, según veremos, cosa que a la nobleza le costó larga lucha en el terreno religioso.

Parece ser que Clístenes fue quien le dio el golpe de gracia, según afirma Nilsson[3]. Este nuevo caudillo popular que apareció en escena a fines del siglo VI, tras las tiranías de Pisístrato y de sus hijos, barrió definitivamente con la organización de los ciudadanos en tribus, cuya vigencia se conservaba más bien en el plano religioso –y así, en forma indirecta, como vimos, en el moral– que en el político, y los dividió en *démos*, especie de municipio o barrio.

De este modo, el Ática quedó distribuida entre treinta grupos de *dêmoi*: diez de ellos correspondían a la ciudad, diez al interior y diez a la costa. Se conservó el nombre de "tribu" con las atribuciones políticas concebidas por Solón, pero para una institución que prácticamente no tenía nada que ver con su antecesora homónima, en que el factor aglutinante era el de parentesco sanguíneo; sino que resultaba de agrupar mediante sorteo a tres de las *trýttia* (así se llamaban los grupos mencionados de *dêmoi*), con lo cual se obtenía un total de diez tribus, en cada una de las cuales se mezclaban ciudadanos de distintas partes del país, de distintas familias y, por ende, de distinto rango y prosapia.

Esto traía consigo, por supuesto, la extinción de los cultos tribales y condujo a la estatización, como observa Nilsson; aunque cabe añadir que este culto fue polifacético y sumamente heterogéneo –"conglomerado heredado" lo llama Murray con referencia al siglo V– , ya que surgió de un compromiso entre las divinidades y los ritos más diversos.

Dice A. Croiset: "Clístenes realizó una obra completamente análoga a la de la Revolución Francesa, cuando ésta suprimió las provincias y creó los departamentos: en los dos casos existe la misma voluntad de fortalecer la unidad colectiva por la destrucción de las agrupaciones locales tradicionales e igual manera de sustituir las creaciones del pasado histórico por las de la razón abstracta."[4]

Ya hemos intentado mostrar cómo en la época "micénica" se llevó a cabo una integración cultural y religiosa entre el patrimonio "local" de la civilización cretense-minoica y el que aportaban los invasores

[3] M. P. Nilsson, *Historia de la religión griega*, trad. esp. A. Gamerro, Eudeba, Buenos Aires, 1961, pp. 302-3.

[4] Croiset, *Las democracias antiguas*, trad. A. Maura, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1944, p. 52.

indoeuropeos; y hemos hablado de la subsiguiente "desintegración" que practicaron los señores jonios o sus aedos, desintegración que fue mantenida por Homero, aunque haya puesto el acento en otras facetas que los aedos. Por supuesto que tal ruptura no implicaba volver totalmente al estado anterior de cosas, porque en parte el proceso era irreversible: se había "olimpificado" a divinidades locales, como Hera, Hécate, Hyakinthos, etcétera. Pero se había suprimido del panorama todo el mundo ctónico con sus siniestros y profundos rasgos propios. Ahora nos interesa saber qué pasó con todo este mundo desplazado de la poesía homérica y de la religión oficial.

Lo primero que debemos decir es que este mundo *literariamente* no lo conocemos, al menos por fuentes que correspondan al período histórico en que se desarrolló, por la sencilla razón de que era un mundo que correspondía a las clases bajas, que no sabían escribir ni tenían tiempo para ello. Aquí solo pueden auxiliarnos la arqueología, en parte, los testimonios literarios posteriores y la comparación con las observaciones de antropólogos sobre ritos primitivos que poseen características aparentemente similares.

También el razonamiento puede ayudarnos: por ejemplo, si pensamos que el mundo olímpico, tras la proscripción de la religión popular, había conservado, transformadas o adaptadas, deidades pertenecientes al cuadro eliminado, no nos cuesta mucho deducir que ha de haber pasado algo semejante en éste, máxime si se tiene en cuenta que el dominio de la nobleza y, por ende, de los aristocráticos dioses olímpicos era para el pueblo un hecho histórico que no podía dejar de reconocer. Y las referencias de testimonios literarios posteriores nos lo confirman, cuando nos presentan a las principales divinidades populares de alguna manera subordinadas a Zeus.

Así Dionisos, en las *Bacantes*, de Eurípides, es un hijo bastardo de Zeus. En la *Teogonía* de Hesíodo, Deméter es hermana del dios cronida, y en el *Himno a Deméter* (denominado "homérico", aunque pertenece al siglo VI) se llama a Zeus "Padre supremo", aunque eso no impide a Deméter alejarse de su compañía y luego no hacerle caso. Pero, por la arqueología, sabemos que estas divinidades son anteriores a la llegada de los griegos y han aparecido con toda probabilidad en Creta. Y parece cosa segura que en un momento dado se identificó al Zeus cretense –hijo de la Diosa Madre– con el joven Dionisos (véase *Bacantes* versos 119-134)[5].

[5] W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1962, reimp. de la ed. 1950, pp. 154-7; piensa que el culto a Dionisos vino del norte y que llegó a conquistar incluso

Mas llegada la represión se habría pasado a la clandestinidad: el historiador Diodoro de Sicilia (V. 77.3) ha hecho la interesante observación (que hay que referir a su época, siglo I a. C.) de que en Creta las ceremonias son presenciadas por todos y no realizadas en forma de misterios, como en Eleusis: "los que entre otros lo son en forma secreta –añade–, entre ellos nadie lo oculta a los que quieren conocerlo", lo cual ha sido a veces interpretado como debido a una persecución religiosa por parte de los dorios, que habrían transformado así los ritos en "misterios" en el territorio continental[6]. Puede ser, aunque consideramos insuficientes las pruebas aportadas hasta ahora, pero en el mejor de los casos solo serviría para explicar el carácter *secreto* de los *misterios*, mas no el rasgo esencial de éstos, que es el *iniciático*.

Este aspecto ha sido subrayado por Mircea Eliade, quien afirma: "la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de sus pruebas el neófito disfruta de otra existencia distinta a la de antes de la iniciación"[7]. Y prosigue con una afirmación general que posee una validez especial para las religiones populares que estamos considerando: "La mayoría de las pruebas iniciáticas implican, de una manera más o menos transparente, una muerte ritual seguida de una resurrección o de un nuevo nacimiento. El momento central de toda iniciación es representado por la ceremonia que simboliza la muerte del neófito y su retorno entre los vivos. Pero regresa a la vida un hombre nuevo, que asume otro modo de ser."[8]

Eliade piensa que "toda sociedad primitiva posee un conjunto coherente de tradiciones míticas, una 'concepción del mundo' y esta concepción es gradualmente revelada al novicio en el curso de su iniciación."[9]

Por consiguiente, el rito de la iniciación consistiría, para Eliade, en una reproducción (teatralizada) de la cosmogonía (mito acerca del origen del mundo), concepto que aplica también al culto eleusino de Deméter. Pero esta última parte de la tesis parecería presuponer, como la de los antropólogos animistas, que el hombre primitivo era una suerte de metafísico; más aún, que en los misterios oficiaba de Profesor de Metafísica.

Creta, donde halló un rito muy similar, aunque sospecha que detrás de esta analogía ha de existir una identidad prehistórica inicial.

[6] Véase Schuhl, p. 197 y notas 2 y 3.

[7] M. Eliade, *Naissances mystiques*, 4ª ed., París, 1959, p. 10.

[8] Ídem, p. 14.

[9] Ídem, p. 11.

Tal como conocemos el mito de Deméter que se "teatralizaba" en Eleusis, sobre todo a través del homérico *Himno a Deméter*, vemos que no se trata de un mito cosmogónico. El mito cuenta el rapto de Core o *Perséfona*, hija de Deméter, por Hades. Enterada Deméter, se aleja del Olimpo y desciende a la tierra (hela, pues, "olimpificada" y a la vez olímpica *disidente*), instalándose en Eleusis, donde exige que se le levante un templo en el cual se encierra. La tierra, como consecuencia, cesa de fecundar el grano de trigo. Los dioses olímpicos intervienen, ante el temor de que los hombres se mueran de hambre y no quede nadie que les tribute honras (verso 312 del poema). Hermes, mensajero de Zeus, explica a Hades la situación y éste accede a que Perséfona vaya a ver a su mamá, pero solo durante las dos terceras partes del año (el otro tercio –correspondiente al invierno– lo pasará con él). Durante ese lapso la tierra se cubre periódicamente de vegetación. El ritual rememoraba la noche de la llegada de Deméter a Eleusis; las novicias, que danzaban y gritaban, se entregaban a los lamentos y a la búsqueda de Perséfona, hasta que un heraldo anunciaba el hallazgo y la buena nueva, con lo que retornaba la alegría y la danza.

Consideramos que preguntarse, en este estadio del culto que estamos analizando, qué ha sido primero, si el rito o el mito, es algo así como preguntarse qué es primero, si el huevo o la gallina. Más simple resulta partir de lo que dice Eliade en otro lugar: "allí donde se cultivan muchas especies de cereales o de frutos, cuya madurez se escalona sobre estaciones diferentes... las 'fisuras en el tiempo' son señaladas por los rituales que rigen la renovación de las reservas alimenticias; es decir, rituales que aseguran la continuidad de la vida de la comunidad entera"[10]. O sea, en la época propicia, el hombre imprecaba a los poderes –de los cuales como dijimos, en un comienzo no se sentía muy diferenciado– mediante gestos y palabras que convertían en realidad lo deseado.

Tal como Cornford señala que el hechicero, fundido con la naturaleza, hace llover con sus gestos, diríamos que, en los orígenes del ritual que vemos aquí, se necesitaban gestos y palabras adecuadas para hacer germinar la semilla. Para eso, el iniciado *debía morir con el grano para nacer con el fruto.*

Ahora bien, nuestras noticias acerca del ritual en el siglo VI nos hablan, por un lado, de actos públicos como los mencionados, que debían constituir, según la interpretación adoptada, una teatralización del mito de Deméter; y, por otro, de un momento secreto de la ceremonia que, al parecer, era su momento central y del cual nada sabemos. Aristóteles

[10] M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, París, 1949, pp. 83-86.

afirma que "los que se iniciaban no debían aprender algo sino solo experimentar algo distinto y ponerse en un cierto estado de ánimo"[11]. Y Eliade, luego de declarar el desconocimiento que se tiene de este misterioso momento, añade: "lo que debemos retener es que, a consecuencia de este misterioso manipuleo de objetos sagrados, el iniciado había nacido de nuevo y se lo consideraba desde entonces como adoptado por la diosa"[12].

Lévy-Bruhl ha comprobado, en diversas iniciaciones similares, que el iniciado es sometido a una serie de pruebas por las cuales, según él, se trata de establecer una participación entre el individuo y las potencias numinosas, y así se pretende "poner al novicio en un estado de receptividad que permita que la participación se realice, y que consiste en una especie de despersonalización, de pérdida de la conciencia, producida por la fatiga, el dolor, etcétera; en suma, de una muerte aparente seguida de un nacimiento"[13].

Nuestra impresión, por consiguiente, es la de que en la parte central y propiamente "misteriosa" de la ceremonia, el iniciado repetía, en el siglo VI, lo simbolizado en la escenificación del mito, donde asistíamos a un momento de dolor en que Perséfona estaba bajo tierra, en la morada de los muertos, para luego tornar a la superficie y dar la vida a toda la naturaleza.

Creo que es razonable suponer que originariamente (cuando era menos clara que en el siglo VI la diferencia entre hombre y poderes divinos) ambos momentos del ritual se hallaban fundidos, y que la ceremonia implicaba la muerte transitoria de la naturaleza y del hombre a la vez, y luego el simultáneo renacimiento. La división homérica entre dioses y hombres, con sus correspondientes mitos paradigmáticos, ha traído consigo, en nuestra opinión, el desdoblamiento de la ceremonia en dos actos, el primero paradigma del segundo, pero sin anular la unidad básica de sentido entrambos: *sentido último de participación del hombre en la naturaleza de modo de hacerla actuar en dirección de la vida.* Esto lo confirma el hecho de que, tras ese secreto momento iniciático, el hierofante aparecía jubiloso con un cofre del que extraía una espiga de trigo maduro[14].

Quedaría la pregunta de en qué medida tiene vigencia el concepto homérico de la muerte como límite, como "lo que todo lo termina".

[11] Aristóteles, fragm., 15, Rose, Ross, Walzer.

[12] M. Eliade, *Naissances*, p. 233.

[13] Lévy-Bruhl, ob. cit., p. 319.

[14] M. Eliade, ob. cit., pp. 233-4, y Schuhl, p. 206.

Ciertamente que aquí ya la muerte, si nos atenemos a la interpretación formulada, no termina con todo, sino que se asemeja más a ese momento de metamorfosis de que hablábamos en la concepción primitiva, lo cual es lógico, si se considera que la religión eleusina constituye, en el siglo VI, un reavivamiento de antiguos cultos populares, reprimidos durante varios siglos. No obstante, no ha pasado en vano la poesía homérica, como lo hemos visto en la "olimpificación" de Deméter y en algunos otros rasgos, como el de la notoria distinción entre dioses y hombres. En los versos 480 a 482 del *Himno a Deméter*, se promete al iniciado una bienaventuranza de la que no participará "incluso ya muerto, en el oscuro reino subterráneo", aquel que no ha sido iniciado. Hay muy pocos elementos en el poema para que podamos considerar esto como una promesa escatológica, y menos en el sentido de la oferta de premios y castigos, concepción de cuya existencia en Grecia no tenemos noticias anteriores al siglo V. En el verso 489 se llama a Hades, también "Plutón, quien da a los mortales la abundancia"; y a la verdad, a lo largo del poema, las características del reino de los muertos que otrora predominaban en las expresiones referentes al mundo subterráneo, se ven preferidas por las de fuente de la abundancia terrena. La bienaventuranza prometida, sospechamos, había de consistir en una plenitud que empezara por ser física y llegara a lo mental o emocional; plenitud que se diera en vida, como lo prueba el que se afirme que cabría "*incluso* ya muerto". No podemos concebir este "incluso" de otra manera que como una referencia a algo análogo a la buena acogida que la tierra fértil proporciona a la semilla, que le permitirá germinar, resurgir fecundada.

De todos modos, el "incluso ya muerto" implica, a nuestro entender, un titubeo en el poeta entre la concepción homérica y la popular, menos racional: se bosqueja, acaso por primera vez, un concepto de inmortalidad, en el sentido de negar la muerte como límite absoluto, aunque no como alguna clase de límite. Bosquejo en que se va a apoyar, por ejemplo, la idea de la transmigración de las almas, que el lector no tiene que ver aquí, anacrónicamente, ya que aún no están plasmados los conceptos de "cuerpo" y "alma" que constituyen la base de dicha doctrina.

Algo parecido a lo descrito ha sucedido con el movimiento dionisíaco que, aunque de antigua data, irrumpió públicamente en el siglo VI, durante el régimen de Pisístrato. Irrupción, por cierto, más ruidosa y chocante que la de Deméter y, por eso, más resistida; no es una religión que se limita a danzas simbólicas y miméticas de un fenómeno natural mitificado, *confinando al secreto irreductible* el acto central en que se supone se producía el momento de éxtasis o trances iniciáticos, sino de un

culto que ofrece aspectos que inspiraban legítimo horror al ciudadano ateniense –y más aún a nuestro hombre moderno– y que, si en su instancia principal tampoco era público, poseía rasgos de locura colectiva que escapaban, por momentos, a todo control y nos son así más conocidos.

Aquí la arqueología no acude tanto en nuestra ayuda, como en el caso de Deméter, y los testimonios literarios posteriores son aún más tardíos: si el *Himno a Deméter* era del siglo VI –y, por lo tanto, nos puede indicar lo que sucedió con ese culto una vez reingresado a la luz del día, mas no su *status* "clandestino"–, para el dionisismo solo contamos con referencias a su irrupción en la escena pública, referencias que pertenecen fundamentalmente a Eurípides y, por lo tanto, a un siglo después de que se produjo esa irrupción. Por consiguiente, solo de esta aparición o reaparición hablaremos, advirtiendo la cautela con que debemos manejar testimonios que son tardíos.

Dodds (y en parte también Nilsson) piensa que el ritual dionisíaco se desató "a partir de espontáneos ataques de histeria colectiva"[15], que fueron canalizados mediante este culto, cuya función era, sostiene, "esencialmente catártica en el sentido psicológico: purificar al individuo de tales infecciosos impulsos irracionales". Su aparición se debe, apunta Dodds, "no solo a que la vida en esa época era tal como para escapar de ella, sino más específicamente porque el individuo, en el sentido que lo conoce el mundo moderno, comenzó entonces a emerger por primera vez desde la vieja solidaridad del clan, y halló difícil de soportar el fardo de la vida fuera de ese clan. Dionisos lo alivió"[16].

Guthrie piensa algo parecido, aludiendo sobre todo a la participación femenina, ya que "en Grecia era sobre las mujeres, con sus vidas normalmente confinadas y limitadas, que ejercía la más fuerte atracción la tentación de *release*"[17]. Claro está que esto último tornaría inexplicable el que, al parecer desde sus orígenes[18], el culto a Deméter estuviera reservado a las mujeres, así como el hecho de que en la mismísima religión apolínea la mujer cumpliera una función sacerdotal[19]. Tampoco se

[15] Dodds, ob. cit., "Appendix I" ("Maenadism") p. 272, y p. XVI de la "Introduction" a su edición de las *Bacchae*, 2ª ed., Oxford, 1960.

[16] Dodds, *The Greeks*, cap. III, "The Blessing of Madness", p. 76.

[17] Guthrie, ob. cit., p. 148.

[18] Wilamowitz, ob. cit., t. II, p. 46.

[19] Esto último es remitido por Guthrie (p. 200, n. 3) –siguiendo a K. Latte, "The Coming of Phythia, *The Harvard Theological Review*, vol. XXXIII, 1940, pp. 9 y 11– al origen del culto apolíneo en Anatolia, donde habría predominado el sacerdocio femenino. Para Guthrie (p. 204) esto explicaría también el sacerdocio femenino en las orgías dionisíacas,

explicarían los frenesíes similares –aun en los momentos culminantes del rito que en seguida veremos, especialmente el del descuartizamiento de un animal– que los antropólogos han hallado en sociedades a las cuales, difícilmente, puedan aplicarse las intelectuales caracterizaciones de Dodds y Guthrie (como las *Männerbünde* de las antiguas civilizaciones germánicas y, más modernamente, en las sociedades africanas de "Leopardos") y que, según Eliade, son típicos de "culturas de cazadores"[20].

Dodds se imagina al hombre griego común de la antigüedad cómodamente acogido al gregarismo del clan y, luego, abrumado por la carga que implica asumir su responsabilidad, hasta el punto de necesitar evadirse por momentos de esa penosa obligación. Es una imputación que suelen hacer los intelectuales modernos al hombre de pueblo[21], cometiendo así un pecado de egocentrismo: conciben a éste a imagen y semejanza de ellos mismos; es decir, como un intelectual, pero como mala copia de ellos que es, mediocre y con falta de confianza en sus pobres aptitudes y la necesidad consiguiente de descansar en el rebaño; así como con el "terror a la historia" que padecen ellos[22] pero elevado, naturalmente, a la enésima potencia.

En lo que a la historia griega concierne, dicha hipótesis carece de sustentación: ya hemos señalado que nuestros máximos documentos respecto del dionisismo son textos del siglo V, que describen la irrupción de dicho culto en la ciudad en el siglo anterior. Cómo era el dionisismo antes del siglo VI, no lo sabemos, de modo que no es lícito explicar la aparición de su ritual por la emergencia, en dicho siglo VI, de la individualidad, la que, por otra parte, hasta donde han llegado nuestras averiguaciones, tuvo lugar en el ateniense común solo en el siglo V.

Veamos un poco más de cerca, aunque rápidamente, este culto. Comienza con la *oreibasía* o "danza en la montaña" (recordemos que la zona donde residía la gente del partido "más popular", según Aristóteles, era la de la montaña), que no eran simples danzas de alegría ni miméticas, como las que en Eleusis preludiaban la llegada de Deméter, sino que se trataba de verdaderas danzas de posesas. En los momentos iniciales del

dado que asimismo concibe un primer origen de Dionisos en Anatolia. Pero esta explicación hace inútil la otra.

[20] M. Eliade, *Naissances*, pp. 180 y 198.

[21] Véase p. e., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. esp. E. Loedel, Paidós, Buenos Aires, 1957, p. 184 y ss.

[22] M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. e., p. 221. Cf. también A. J. Festugiere, *Personal Religion among the Greeks*, 2ª ed., Berkeley, 1960, p. 26.

ritual, las mujeres portaban tirsos y coronaban sus cabezas con hojas de yedra, y aparecían como nodrizas de Dionisos (ya Homero hace una referencia incidental a las nodrizas de este dios, en la *Ilíada* (VI. 130 y ss.), donde un hombre llamado Licurgo las persigue y atemoriza a Dionisos): el coro euripidiano exhorta a las ménades o bacantes a llevar al "divino niño" por los caminos de Grecia (*Bac.* 84-86). Éstas se soltaban las cabelleras y, cuando tenían el pecho rebosante de leche por dejar a sus niños, amamantaban cabritos monteses o lobeznos salvajes (*Bac.* 699-702). Una, golpeando con su tirso una roca, hacía salir agua de rocío, mientras otra hacía brotar del suelo vino; "algunas arañaban la tierra con sus dedos y surgían arroyos de leche, y de la yedra se escurrían dulces chorros de miel" (*Bac.* 709-711). Dionisos no parece simplemente un dios de la viña, como se lo ha retratado a fines de la antigüedad, pero tampoco solo un dios de la vegetación, como han sugerido, entre otros, Frazer, Cornford y Murray, sino un dios de la naturaleza salvaje, en sus diversos peldaños y matices, y parece más ligado en rigor con lo animal que con lo vegetal, por lo que consideramos acertada la comparación que hace Eliade con los cultos que tienen su origen en los cazadores primitivos a diferencia de los que nacen en pueblos agrarios, como sería el caso de Deméter.

En todo caso, este primer momento del ritual da la impresión de una comunión con la naturaleza, en el que la fecundidad vegetal y animal se manifiesta por doquier, con matices de hechizo, en clima de maravilla. Pero, pasado este momento, la orgía se torna violenta: las ménades adquieren un vigor inusitado, "no por su propia fuerza, sino por la facilidad que el dios concedió a sus manos" (*Bac.* 11.27-8). Tiene lugar el *sparagmós* o "descuartizamiento", dirigido especialmente a toros y terneros (*Bac.* 739 y ss.); los hombres que curiosean deben huir para evitar la muerte. Este acto del *sparagmós* ha sido conectado, habitualmente, con el también mencionado por Eurípides de la *omofagía* o "devoramiento de carne cruda", como constituyendo en conjunto el momento central del rito. Se descuartizaría al animal primero y, luego, se comerían sus carnes crudas, a manera de sacramento, en la creencia, dice Dodds, de que "la víctima encarnaba los poderes vitales del dios mismo, que por el acto de la *omofagía* eran transferidos a los participantes del culto"[23].

No obstante, Eurípides no aporta indicio alguno para suponer tal cronología que, a mi juicio, deriva de la simple reflexión de que, sabiendo que en el rito se daban *sparagmós* y *omofagía*, si se comía crudo y

[23] Dodds, "Introduction", *Bacchae*, pp. XVI-XVIII.

sanguinolento el animal era porque se lo había descuartizado. Pero nosotros sabemos muy bien que no es necesario descuartizar a un animal para comer carne cruda y, también, sabemos que, con nuestras fuerzas normales, no podemos descuartizar un toro. De ahí que, previamente al descuartizamiento, debía darse alguna suerte de comunión con el dios que concediera fuerza a las manos de las bacantes, como vimos en el verso 1128. Y el orden de sucesión que nos presenta Eurípides es éste, inverso al señalado por Frazer, Dodds, etcétera. De *omofagía* nos habla solo dos veces en toda su obra (y no encontramos otra mención en la época clásica): una, cuando en las *Bacantes* describe el primer momento que hemos tildado de "comunión con la naturaleza"; el coro nos dice (verso 135-143):

"dulce es en las montañas, cuando
desde las cofradías rápido desciende a la llanura,
llevando el sagrado vestido de caza, en busca
de la sangre del macho cabrío, para devorarlo crudo,
con ansias
....
y por el suelo mana leche, corre vino, fluye
de las abejas néctar".

La otra se halla en el fragmento 472 de la obra perdida *Las Cretenses*, donde se dice:

"llevo una vida pura desde que me inicié en
los misterios del Zeus Ideano y, pastor de Zagreus,
he cumplido el festín de la *omofagía*...
y purificado he alcanzado el sagrado estado de *Bákkhos*".

De *sparagmós* también se habla dos veces y en un clima obviamente distinto al de la *omofagía*; las dos veces se dan en las *Bacantes*: una, con terneros y toros (verso 734); la otra, con Penteo, a quien toman por un león (verso 1125 y ss.). En ambos casos, se narra que cada ménade se apoderaba de distintos pedazos, pero no que se los comiera; más bien parecería que, en su frenesí, terminaban por tirarlos al voleo, ya que (verso 740) se menciona que una pata ha quedado colgando de un abeto, chorreando sangre y, al final del descuartizamiento de Penteo, se nos dice que su cuerpo yace diseminado por el suelo (verso 1137-8), mientras su madre regresa con su cabeza como trofeo.

La *omofagía*, por otra parte, vemos que se practica con cabritos (¿los mismos que se amamantaban?) de los que no sabemos cómo eran matados, pero no tenía, necesariamente, que ser la del *sparagmós* y, en todo caso, requerían menor fuerza que para destrozar a un león o a un toro.

Ahora bien, cabe preguntársenos ¿qué sentido tenía el *sparagmós*, si no era el de permitir la posterior *omofagía*? Con Eliade, creemos que, como en el caso del culto de Eleusis, se trata de una muerte iniciática, que permitirá la renovación de toda la naturaleza. Por supuesto que se trata de dos muertes distintas: una, muy serena, la del grano que es enterrado; la otra, muy violenta, la del animal descuartizado. Como señala Eliade, la diferencia parece estar en que la primera es una concepción de campesinos que "ven en la tierra la fuente última de vida y, por consiguiente, asimilan el cuerpo a la *semilla* que se debe enterrar para que pueda germinar", mientras la segunda es una concepción de cazadores "para los cuales el hueso simboliza la raíz última de la vida animal, la matriz de donde la carne surge continuamente"[24].

En rigor, en los testimonios que del dionisismo tenemos no se habla de huesos ni de resurgimiento, pero tampoco creemos que sea menester hallar la fórmula exactamente aplicada en todos lados para concederle validez general. El descuartizamiento del toro, que representaba a la naturaleza misma en su pleno vigor y fuerza, se correspondía con el entierro del grano, aunque la milagrosa maduración de éste no tenía su contrapartida en la liturgia dionisíaca, y por debajo de la distinta estructuración ritual enmarcada por diferentes modos de vida, se encontraba la misma intuición: que de ese modo el hombre participaba en el incesante y divino movimiento cósmico, contribuyendo a perpetuarlo y a perpetuarse a sí mismo en él.

Esto venía a significar, contra la cosmovisión homérica, que *la realidad no se dispersa en una pluralidad de entes, aislados y segmentados en sus pequeños procesos individuales, que con la muerte terminan por completo,* sino que constituye lo que modernamente Teilhard de Chardin llama "trama del universo" que "no puede ser desgarrada"[25] y que se acrecienta (para la concepción cíclica de estos misterios sería un renovarse) con el concurso del hombre, que de este modo se enriquece a sí mismo y se sobrevive. Así, para Teilhard el pan de la ofrenda, el cuerpo divino, "es nada menos que el acrecentamiento del Mundo impulsado por el devenir universal" así como el vino del sacrificio, la sangre divina, constituye la muerte que ha de ser superada[26].

[24] M. Eliade, *Naissances*, pp. 198-9.

[25] P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, trad. esp. M. Crusanfont Pairó, Taurus, Madrid, 1963, p. 57; cf. p. 316 y ss.

[26] P. Teilhard de Chardin, "La Messe sur le Monde", trad. esp.: "La misa sobre el mundo", en *Hymne de l'Univers*, París, 1961, 17-19 y 22, trad. esp.: *Himno al Universo.*

Reconocemos que orgías como las que describe Eurípides, y que ya horrorizaban al intelectual Penteo (quien, simbólicamente, termina por ser sacrificado en el proceso), no constituyen ciertamente la expresión más edificante de aquella intuición[27]. Pero, debe tenerse en cuenta que, para eso, el pueblo quedó prácticamente abandonado en un comienzo a sus propias fuerzas. Los aristócratas lo hostilizaron, buscaron la forma de contraatacar o se llevaron a sus casas lo que en eso les pareció verdadero, encerrándolo allí bajo llave. La nueva clase gobernante buscó fórmulas de transacción, por las que se enseñara poco a poco "buenas maneras" a estos frenéticos cultores, de modo que sus rituales se "moderaran" y pudieran incluso prestarse a consolidar las nuevas estructuras, diluyendo paulatinamente la antigua savia en vacuos formalismos. Los intelectuales le dieron la espalda (a Eurípides –ya en el siglo V– lo vemos a lo sumo mezclando sentimientos de temeroso respeto y de repulsión, fe con escepticismo), y solo Platón llegó, en la Grecia clásica, a integrar esas creencias en su concepción racional, cuando ya no era posible hacerlo más que en un plano puramente teórico.

[27] En contra de la interpretación que exponemos, creemos que no pueden oponerse versos como los de *Bacantes* 295 y ss., en que se considera que "no es sabiduría la del intelectual que piensa en lo no-mortal, la vida es breve". En primer lugar, porque allí se está expresando el escepticismo sofista del siglo V; y además, porque con "lo no-mortal" se alude –como se ve en los versos anteriores– a la divinidad, en cuyo misterioso ámbito el intelectual Penteo pretende penetrar racionalmente.

CAPÍTULO VI

El laudo de Apolo

El impacto producido por la "libertad en exceso", acordada al pueblo –al menos en el ámbito religioso– por caudillos como Pisístrato y Clístenes, hizo estremecer a la rancia nobleza homérica. Y no sólo, por cierto, de espanto, indignación o reacciones análogas; también hubo casos de individuos de honda sensibilidad que acusaron el golpe y, aunque negándose a renunciar a mantener de algún modo privilegios elitistas en el campo religioso, así como rechazando todo tipo de conciliación abierta con los cultos populares, no pudieron evitar el contagio del virus iniciático y su *elan* vital.

No sabemos si es en relación con situaciones de este tipo que cabe explicar el fenómeno del chamanismo, en el que se suele incluir nombres como los de Hermótimo, Aristeas, Abaris, Epiménides, Zalmoxis y –lo que más nos importa, por ser más familiar a nosotros y habernos dejado mayor documentación– el de Pitágoras. Se trata de un fenómeno que se suele considerar como un producto oriundo de Oriente, que habría aportado elementos completamente nuevos y que no habría guardado relación alguna con Dionisos[1]. "La apertura del Mar Negro al comercio y a la colonización griegas del siglo VII, que introdujo a los griegos por primera vez en una cultura basada en el chamanismo, en todo caso enriqueció con algunos notables rasgos nuevos el tradicional cuadro griego del hombre de Dios, del *theîos anér.* Estos elementos nuevos fueron aceptables para la mente griega, creemos, porque respondían a las necesidades de la época, tal como la religión dionisíaca lo había hecho antes.

La experiencia religiosa del tipo chamanístico es individual, no colectiva; pero se aplica al creciente individualismo de una época para la cual los éxtasis colectivos de Dionisos ya no eran suficientes[2]. Por su-

[1] Nilsson, pp. 251-4; Guthrie, pp. 194-204, y Dodds, cap. V, "The Greek Shamans and the origin of Puritanism". Cf. cap. 2, "Seelewanderung und 'Schamanismus'", de la parte II del libro de W. Burkert *Weisheit und Weissenschaft*, Nürnberg, 1962, pp. 98-142.
[2] Dodds, p. 142.

puesto que la cronología de que parece valerse Dodds en afirmaciones como las precedentes es demasiado elástica e infundamentada: no puede aportarse el menor indicio de cómo era el dionisismo en el siglo VII, ni tampoco de la existencia por entonces de alguno de los diversos individuos clasificados como "chamanes", especialmente en lo que toca a Pitágoras, quien no puede ser anterior al segundo tercio del siglo VI; así como tampoco puede abonarse la afirmación de un "creciente individualismo" en el siglo VII (tal situación podríamos aplicarla a la Atenas de la segunda mitad del V), época en la cual lo más que podemos comprobar es algo así como ese "despertar de la individualidad" en los términos en que lo hemos hecho.

Pero además, lo que podría considerarse como el momento central de la iniciación chamánica –sobre todo entre los chamanes siberianos, cuyo ejemplo es el que Dodds tiene más a la vista–, según las descripciones de distintos antropólogos que muy bien reseña Eliade[3], es demasiado similar al del dionisismo como para considerarlo como una mercadería *made in Orient*, importada cuando "los éxtasis colectivos de Dionisos ya no eran suficientes".

Aunque el término "chamán" suele ser tan misterioso como el mismo chamán, se lo emplea en general para designar a una especie de hechiceros (en Australia se los llama *medicin-men*) que, una vez iniciados, se tornan capaces de "morir" y "resucitar" muchas veces, abandonar su cuerpo o su figura visible por momentos e incorporarse a otros o trasladarse a parajes muy lejanos, etcétera. Tal como los médiums espiritistas, parecen caracterizarse por una inestabilidad psíquica y por síntomas de esquizofrenia o de epilepsia, aunque Eliade sostiene que dicha situación concluye al finalizar exitosamente la iniciación[4].

[3] M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, París, 1951, trad. esp., *El chamanismo*, sobre todo véase p. 50 y ss., y *Naissances*, p. 188 y ss. "Initiations chamaniques", espec. pp. 194-8.

[4] *Le chamanisme*, p. 36 y ss.; *Naissances*, pp. 190-191. Burkert dice simplemente que "el chamán tiene la capacidad de ponerse voluntariamente en comunicación con dioses y espíritus por medio de una determinada técnica de éxtasis provocados; en particular tiene la capacidad de emprender un viaje al más allá, sea hacia el cielo o hacia el mundo subterráneo" (*Weisheit und Wissenschaft*, p. 124), y hace notar que "la palabra griega para 'chamán' parece ser *góetes*". En ese sentido hallamos cuando menos dos usos ilustrativos del vocablo griego. Uno lo da Herodoto (IV, 105) al hablar de los neuros, un pueblo que llegó a Escitia, y de los cuales dice: "Puede ser que estos hombres fueran *góetes*, porque los escitas y los griegos radicados en Escitia decían que una vez al año cada uno de los neuros se convertía en lobo y, tras permanecer así por pocos días,

Pues bien, como sucede, según vimos, en la mayor parte de los misterios, hay un momento aquí de trance extático, durante el cual el neófito –a estar con su relato posterior– es descuartizado y sus restos cocidos en una caldera; a partir de su esqueleto retorna luego a la vida, pero convertido en un nuevo hombre. Estamos en presencia de una iniciación individual, no colectiva, pero además el *sparagmós* tiene lugar solo en la mente en trance (y si hubiéramos de admitir que la *omofagía* es posterior al *sparagmós* –cosa que hemos rechazado–, como hace Dodds, deberíamos ver aquí su sustitución por un adecuado cocimiento en la caldera), lo cual nos da la impresión de que se está adoptando el ritual dionisíaco, no sabemos si decir para estómagos más delicados, pero sí para personalidades más salientes, más "individualizadas" y que, como señalamos al comienzo de este capítulo, impactadas por el frenesí religioso que invade las ciudades, captan en él un fondo verdadero al cual procuran despojar de su ropaje repugnante, salvaje y plebeyo[5].

El individualismo de los investigadores suele llevarlos a creer solo en el influjo decisivo de un individuo en la historia y a resistirse, en cambio, a reconocer el influjo inverso, es decir, el del actuar conjunto de la sociedad –o de vastos sectores de la misma, en especial los que económicamente la abastecen– sobre el individuo. Y el concepto de "chamán", en parte por el clima de sugestión y misterio que lo envuelve, se presta para ser usado como clave que se aplique para resolver todos los enigmas; así, tanto Nilsson como Guthrie consideran que el don profético de la pitia

volvía a su forma anterior", leyenda a la cual Herodoto da poco crédito. El otro ejemplo lo encontramos en Platón, cuando condena la mitología homérica (en *República* II, 380d) con su narración de las continuas metamorfosis de los dioses: "¿Acaso crees que Dios es un *góes*, capaz de engañarnos y de aparecer en distintos momentos con distintos aspectos, transformándose a sí mismo y alterando su propia apariencia en otras figuras?" En todo caso, en lo que a Pitágoras respecta, no hay testimonios de metamorfosis, a no tomarse como tales las leyendas acerca de su reencarnación, como son sugeridas por Jenófanes (fr. 7) y acaso Empédocles. Hermipo, según Diógenes Laercio (VIII, 41), atribuye a Pitágoras un viaje simulado al más allá, mediante la artimaña de hacerse enterrar –dado por muerto– y recibir en su escondite subterráneo alimentos y noticias del mundo externo, de modo tal que, al reaparecer y narrar lo que ha pasado en tierra mientras él yacía muerto, pasó por alguien extraordinario. De todos modos, y aunque esto pueda ser conectado con el tracio Zalmoxis (Herodoto, IV, 94-96), quien dijo haber sido esclavo de Pitágoras, y habría procedido de modo similar, iría en descrédito de Pitágoras, tal como cuenta la cosa Hermipo.

[5] *Naissances*, pp. 193-199. Ciertamente, Eliade está hablando de los chamanes de Siberia (los verdaderos chamanes, en rigor), por lo cual la aplicación de la descripción de su ritual a los presuntos chamanes o *góetes* griegos no puede valer más que como hipótesis de trabajo y jamás en forma estricta.

délfica fue resultado de la influencia de los chamanes y no del dionisismo. Guthrie llega a afirmar: "en ninguna parte las Bacantes o Ménades de Dionisos son acreditadas con el don de la profecía"[6], lo cual es insostenible para quien acepte el testimonio de Eurípides, que en las *Bacantes* (verso 298-301) dice con toda claridad:

"Profeta es esta divinidad; lo báquico, en efecto,
y lo delirante, poseen gran fuerza profética;
así, cuando el dios llega al cuerpo en abundancia,
hace decir el futuro a los poseídos."[7]

Así también, tanto Dodds como Kerényi han hallado en Pitágoras y Empédocles (chamanes, según Dodds) una buena pista para explicar la aparición en Grecia de la doctrina de la metempsicosis: en la concepción chamánica originaria no habrían gozado todos los seres de la supervivencia a través de diversos cuerpos, sino tan solo una élite a la que pertenecerían seres privilegiados como Pitágoras y Empédocles; pero, luego, acaso con el crecimiento de la democracia, esta reencarnación y liberación de una divinidad (así la llama Empédocles: *daímon*), al extenderse a la masa de los seres humanos, se trocó en la reencarnación y juicio de las "almas"[8].

Pero ya hemos visto que, hasta ese momento, la fe en la supervivencia –para darle esta denominación retrospectiva y, por ende, algo anacrónica– había sido patrimonio popular, combatido por los aristócratas e ignorado por el sector de industriales y comerciantes coetáneos a Homero. Lo cual, a nosotros, nos sugiere más bien un segundo retroceso de parte de la nobleza en su altivez respecto de la muerte, el primero había sido el de la aceptación de la muerte como dique último de su ardor bélico y afán de glorias y riquezas.

El pitagorismo parecería haber tenido en sus orígenes un carácter político: sus miembros habrían sido aristócratas confabulados contra la democracia naciente, lo cual se dice que les costó la expulsión de Crotona y otras ciudades italianas, a fines del siglo VI[9]. No sabemos si ya desde un

[6] Guthrie, p. 204. Nilsson, p. 254.

[7] Dodds, *Bacchae* (nota correspondiente), p. 108, dice que "cuando Dionisio llegó a Grecia, ya encontró un dios profético, Apolo", en lo cual coincide con Guthrie. Esta tesis, empero, está lejos de hallarse demostrada.

[8] Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pp. 144 y 151, y cap. V. En general, K. Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*, 3ª ed., Zürich, 1950, pp. 20-25.

[9] Kerényi, ob. cit., p. 14. Cf. T. J. Dunbabin, *The Western Greeks*, Oxford, 1948, reimpr.1968, pp. 360-361, quien se basa en Kurt von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, Nueva York, 1940, y en el menos crítico E. L. Minar, *Early Pythagorean Politics*, Baltimore, 1942.

comienzo, o luego de frustrados dichos esfuerzos, constituyeron una especie de comunidad separada del mundanal ruido de la sociedad de masas, comunidad de la cual, en el siglo IV, Platón dijo que había forjado "un régimen de vida que todavía sus seguidores llaman 'pitagórico' y que los distingue de los demás hombres" (*República* X, 600b). Sobre las características de ese modo de vida o conjunto de preceptos se ha fantaseado mucho en base a referencias tardías, como la de Diógenes Laercio (VIII, 34 y ss.), y respecto de las cuales sin duda el testimonio más antiguo es el de Herodoto, quien declara (II, 81) que la prohibición de vestir ropa de lana en los templos, así como la de ser enterrado con ellas, son usualmente llamadas "órficas" y "báquicas", cuando en realidad son "egipcias" y "pitagóricas"; todo lo cual constituye un menjunje que no lo torna muy fidedigno.

Porfirio y otros escritores tardíos han asignado a la secta un carácter religioso ya desde sus comienzos, acreditándola con la creencia ya mencionada de una metempsicosis de privilegiados (cf. fragm. 7 de Jenófanes y 129 de Empédocles). En todo caso, sabemos que en el siglo V se produjo en el seno del pitagorismo una polémica entre los "acusmáticos" que excluían del pitagorismo (o eran excluidos, según el texto de Jámblico por el que optemos, ya que en dos libros distintos expone el mismo tópico pero en forma inversa) a los "matemáticos". Tal polémica, según Porfirio y Jámblico, se debía a que los primeros aceptaban sin mayores explicaciones las instrucciones que habían escuchado de su "chamanístico" maestro, instrucciones orales (*akoúsmata,* del verbo *akoúo* "escuchar") que eran preceptos de índole formal, al decir de Philip, y así "tenían que ver más con manos limpias que con un corazón puro"[10]. Esto hace suponer que la ocupación emprendida por los "matemáticos" era de tipo más intelectual (*máthema* = "enseñanza", "aprendizaje", en ambos casos implicando una cierta disciplina). Su posible aporte a las ciencias que hoy llamamos "matemáticas" lo veremos, aunque en forma concisa, en el capítulo IX.

Ahora bien, si durante el tiempo de Pisístrato se exacerbó, en el terreno religioso, el enfrentamiento de las clases populares con la nobleza, de manera de debilitar el poder que ésta recibía; con posterioridad, se dictó

Más recientemente J. A. Philip, *Pythagoras and early Pythagoreanism,* Toronto, 1966, pp. 24-25; su crítica a Dunbabin y v. Fritz en pp. 38-39. Las fuentes más antiguas provienen de Porfirio y Jámblico, siglos III y IV d. C., respectivamente.

[10] Philip, ob. cit., p. 147. Cf. W. Burkert, ob. cit., II, 6, "Akusmatiker und Mathematiker", pp. 187-202.

un laudo que, aceptado por ambas partes, las concilió en beneficio del nuevo orden, no solo nacional sino también internacional, que se quería implantar. Desde luego que la mayor racionalidad y diafanidad del mundo olímpico se prestaba mucho más para proporcionar paradigmas adecuados a los nuevos esquemas, pero a condición de, por un lado, absorber algunos de los momentos en que se manifestaba el fervor popular y, por otro, abdicar de algunos de sus propios rasgos que correspondían más a la antigua época feudal que a las necesidades de la hora.

Prácticamente la religión olímpica se transformó en una nueva religión: la apolínea. Por cierto que, como dice W. F. Otto, estaban ya perfilados en el Apolo homérico la claridad, la voluntad de medida y orden, "en resumen, todo lo que todavía hoy denominamos apolíneo"[11].

Al respecto, ya hemos insinuado en nuestro primer capítulo que, detrás del panteísmo olímpico, podemos descubrir un cierto monoteísmo, un monoteísmo polifacético: cada dios representa una faceta distinta de la *divinidad, una función divina diferente*[12]. Así, podríamos decir que, en Homero, Apolo se mostraba, sobre todo, como un dios de la luminosidad y de la belleza, análogamente a como Zeus se nos presentaba como el dios-rey, el dios del mando. No estamos en condiciones de tomar partido en la larga y oscura polémica acerca del momento en que el templo consagrado a Apolo asumió el carácter oracular, ni tampoco sobre la fecha aproximada y las circunstancias en que se introdujo la pitonisa, pero podemos señalar dos hechos.

El primero es que, en forma brusca o gradual –no sabemos–, aquella faceta de la luminosidad que representaba el Apolo homérico se trocó en otra que conserva ese rasgo básico de clarificación: la función del ***hablar divino***, que pone orden en la vida social en cuanto "prescribe a los hombres y al Estado cómo tienen que obrar y que vivir"[13], hasta el punto de que "Estados íntegros ponían su destino en las manos del Dios del oráculo"[14].

El segundo consiste en que, la época en que, por primera vez, oímos hablar de Apolo como la divinidad del *lógos* (por ejemplo en Píndaro,

[11] W. F. Otto, *Theophania. Der Geist der Alt-Griechischen Religion*, Hamburgo, 1956, p. 98, trad. esp.: *Teofanía.*

[12] Entendemos que un punto de vista análogo es el que sostiene W. J. Verdenius en "Platons Gottesbegriff", en *La notion du divin depuis Homére jusqu'à Platon*, Entretiens I, Vandoeuvres-Ginebra, 1952, p. 244.

[13] Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, pp. 26-27.

[14] Kranz, ob. cit., p. 106.

Pitias IV, 59), en el sentido en que lo hallaremos en la *Apología de Sócrates* de Platón (por ejemplo 21b y 33c) y antes en Heráclito (por ejemplo fragmento 1, 50 y sobre todo 93), es aproximadamente la misma en que el término *lógos* se emplea para significar "recuento' y "medida" especialmente de dinero (por ejemplo Herodoto III, 142, etcétera; en *Ayax* verso 477, Sófocles hace decir a su protagonista: "no pagaría ningún *lógos* por tal hombre", con el sentido de "no lo estimo en nada"). Y es que, si vemos las cosas más de cerca, el *lógos* del oráculo apolíneo que, según Kranz, comienza a funcionar como tal unos quince años después del arcontado de Solón, va imponiendo poco a poco un orden bastante semejante al que éste comenzó a establecer en Atenas con su medición de derechos políticos en base a la fortuna.

Claro está que, al salirle al paso una encarnación de la sagrada desmesura como era Dionisos, este renovado Apolo, que predicaba la sumisión al orden y la moderación, se las vio en figurillas para contener el desbordante ímpetu popular, que no sabía de fortunas ni de medidas. Pero, finalmente, señala Nilsson, "fue Apolo el que venció a la epidemia, no oponiéndose ni suprimiéndola, sino reconociéndola y ordenándola: un éxtasis ordenado pierde su elemento peligroso"[15].

Se dio entrada a Dionisos en el mismísimo templo de Apolo; los cultos se repartieron cordialmente el año: el invierno para Dionisos, la primavera para Apolo. Las orgías fueron organizadas, llegándose a crear comunidades oficiales de ménades. Como puede comprenderse con facilidad, el dionisismo murió aquí, aunque haya podido sobrevivirse externamente algún tiempo más; como dice Nilsson, "la epidemia" fue vencida. Pero téngase en cuenta que el Apolo délfico solo "prometía seguridad", al decir de Dodds[16], y dejaba de lado toda inserción sacramental en el proceso cósmico (que implicaba, por ende, supervivencia), trocando el éxtasis colectivo de la participación directa por el éxtasis privilegiado de la profecía, frente a la cual el hombre común dejaba de ser actor para volverse espectador (la palabra *theoría*, que se ha aplicado a los espectáculos deportivos y a la contemplación filosófica o religiosa, designaba ante todo la misión enviada a Delfos para escuchar al oráculo).

Un dionisismo oficial y vacío tampoco podía ya ofrecer eternidad alguna; sin embargo, se trataba de una auténtica necesidad humana y

[15] Nilsson, ob. cit., p. 259.

[16] Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cap. III, p. 76.

tan imperativa que, como dice Teilhard de Chardin, la humanidad se declararía en huelga y lisa y llanamente se suicidaría si hubiera que renunciar a tal fe.

Para reemplazar, pues, este componente religioso esencial que se perdía con la oficialización del dionisismo, surgió el orfismo.

No es posible entrar aquí en un análisis detallado de los textos órficos o presuntamente órficos, ni en una descripción de la evolución que ha experimentado en los últimos cincuenta años el estudio del orfismo[17]. Nos limitaremos, pues, a reseñar el estado actual de nuestras propias investigaciones, omitiendo o apenas insinuando las razones que nos llevan a apartarnos a menudo de los puntos de vista de destacados estudiosos.

Lo primero que debemos puntualizar concierne a Orfeo: no podemos decir con certeza si este cantor legendario existió o no (la referencia más antigua que hallamos es la de un poeta del siglo VI, Ibico, ya que, como lo ha señalado Ziegler, es muy precaria la reconstrucción que se ha hecho de un par de versos de Alceo, poeta del siglo anterior)[18], pero estamos seguros de que no es el autor de ninguno de los diversísimos escritos que, en la antigüedad, han sido calificados de

[17] En la investigación respectiva hemos tenido en cuenta, ante todo, las siguientes obras: J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study af Greek Religion*, 3ª ed., Cambridge, 1922, caps. IX-XII, p. 454 y ss., y O. Kern, *Die Religion der Griechen* I, Berlín, 1926, p. 135 y ss., y II, Berlín, 1935, g. 147 y ss., representantes clásicos de una posición que calificaría de "pan-órfica". En el extremo opuesto se halla Wilamowitz en *Der Glube der Hellenen* II, p. 190 y ss. O bien, en una forma más moderna y en un curioso círculo vicioso que, a la vez que niega todo "orfismo", incurre paradójicamente en un "pan-orfismo", L. Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, París, 1955; en efecto, llega a la conclusión de que la confusión a fines de la antigüedad ha sido tan grande, que hoy en día podemos "llamar 'órficos' a todos los misterios, así como a su ideal de vida", p. 109. Una posición más afín a la clásica, pero más crítica y actualizada, es la de W. K. C. Guthrie, en su *Orfeo y la religión griega*, trad. J. Valmard sobre la 2ª ed. ingl., Eudeba, Buenos Aires, 1966. Más cautelosas y críticas nos han resultado, a más de la ya aludida de Dodds en el cap. V de su libro varias veces citado en estas páginas, la posición de W. Jaeger en el cap. IV de su *Teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos, F. C. E., México, 1952, y, sobre todo, el valioso libro de I. M. Linforth, *The Art of Orpheus*, Universidad de California, 1941.

[18] El verso de Ibico –fragm. 17 Diehl– puede ser hallado en la recopilación de Diels-Kranz como 1 A 2a; el de Alceo, también allí, en 1 A 2, pero con una reconstrucción diferente a la intentada por Diehl, lo que evidencia lo frágil del testimonio. La defensa del mismo la hace O. Kern en su reseña de la primera edición de *Orpheus and Greek Religion* de Guthrie (en revista *Gnomon* 1935, p. 475; allí también describe un platillo beocio que se remontaría al siglo VII, donde aparece Orfeo encantando con su lira a las aves y que, según Kern, constituiría el más antiguo documento que conservamos sobre Orfeo), y la crítica la ha realizado, entre otros, K. Ziegler, en su artículo "Orpheus" para la *Enciclopedia Paulys*, t. XVIII, 948, 1ª mitad, columna 1215.

"órficos", cosa que al parecer ya sabía Aristóteles, quien habría atribuido algunos de ellos a un poeta del siglo VI, Onomácrito[19]. Su figura aparece, ya desde el primer momento, como símbolo, ante todo, de un tipo de conjura de los poderes naturales, a la vez sobrenaturales, consistente en un encantamiento suave y profundo, que llegaba incluso a permitirle sacar a su amada del Hades, o sea, del reino de los muertos; y la tradición recogida a fines de la antigüedad nos lo presenta muriendo descuartizado por ménades posesas. Las fuentes no coinciden en los motivos de este *sparagmós*: unas le atribuyen el haber venerado a Apolo en lugar de a Dionisos, otras el haber prohibido a las mujeres tomar parte en las orgías, o haberse hecho seguir por los hombres, dejando a las mujeres sin sus maridos, etcétera[20]; coincidiendo en general, como se ve, en conectar el *sparagmós* con un pasado viril y aristocrático.

Lo segundo es algo que consideramos suficientemente demostrado por Jaeger: que las teogonías "órficas", que conocemos de modo parcial a través de neoplatónicos, no tienen nada que ver con lo que en la época clásica de Grecia podemos llamar "orfismo", sino que son productos tardíos.

Lo tercero es que no hay ningún testimonio que acredite la existencia del orfismo antes de la segunda mitad del siglo VI (en rigor, el primer texto que conocemos en que se usa la palabra "órfico" –"orfismo" no tiene, en realidad, un equivalente en griego– es el ya mencionado de Herodoto II, 81, a mediados del siglo V); nos atreveríamos incluso a afirmar que el momento de su culminación en Atenas se produjo cuando comenzó a concretarse el consejo de Arístides a los atenienses de tomar la hegemonía en Grecia "y a descender del campo para vivir en la ciudad", cosa que sucedió, según narra Aristóteles (*Const. At.*, XXIV, 1), "a medida que el Estado se consolidó y acumuló muchas riquezas" en el primer tercio del siglo V. En tales circunstancias, como hace notar Pettazzoni, "el movimiento dionisíaco terminó por ceder ante la superior civilización circundante"[21]; o sea, se ciudadanizó y, al decir esto, ya no nos referimos simplemente a la mencionada oficialización de las orgías bá-

[19] Según Filópono, comentarista aristotélico, del siglo VI d. C., Aristóteles habría hecho tal atribución en su escrito –perdido para nosotros– *De la filosofía*, fragm. 7 Rose, Ross y Walzer. Para la interpretación de ambos testimonios consúltese el cap. III, p. 59 y ss., de la mencionada obra de Guthrie sobre Orfeo, así como la de Wilamowitz II, p. 194. nota 1; Moulinier, p. 35, y la *Teología* de Jaeger, nota 21 al cap. IV, p. 220.

[20] Véase los testimonios 113 a 135 en la colección de O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, reprod. fotomec. de la ed. de 1922, Berlín, 1963, pp. 33-41.

[21] Pettazzoni, ob. cit., p. 109. Cuando Pettazzoni añade: "paralelamente a la elevación política de las clases rurales y a su nivelación cultural con la población urbana, más

quicas, sino a la adaptación del contenido mismo de éstas a las reglas de la ciudad civilizada. Al respecto, téngase en cuenta que Platón, cuando nos habla de estos "modos de vida llamados órficos", describe, entre sus características, la de abstenerse de carne y de sacrificios de animales. Estos sacrificios debían ser sustituidos por los de "pasteles, granos bañados en miel y otras ofrendas puras análogas" (*Leyes* VI, 782c), lo cual contrasta con lo que hemos hablado de la *omofagía* del cabrito y el *sparagmós* del toro.

Parecería que tal adaptación se hubiera efectuado en base a libros que se atribuyeron a los legendarios poetas Orfeo y Museo, pero sobre todo al primero. Estos libros, en los cuales Diodoro de Sicilia dice que el Pseudo-Orfeo "hizo muchas modificaciones en los ritos orgiásticos" (III, 65), han de haber sido de los más variados autores y temas; hasta han llegado, en el siglo IV, a tener enfoques muy variados y aun incompatibles entre sí, porque Platón se refiere a ellos como "un menjunje de libros de Museo y Orfeo... de acuerdo con los cuales realizan los sacrificios" (*República* II, 364e). No obstante, en alguno de ellos, escrito a fines del siglo VI, había de hallarse la clave de la principal transformación del ritual dionisíaco. Esa clave, según Dodds, reside en un mito que, en distintas versiones, conocemos en escritos tardíos: el mito del descuartizamiento de Dionisos por los Titanes. En el siglo II d. C., Pausanias relata lo siguiente: "los Titanes fueron introducidos por primera vez en la poesía por Homero: dice que eran los dioses que habitaban bajo el Tártaro. Onomácrito tomó este nombre de 'Titanes' e instituyó ritos en honor de Dionisos, haciendo a los Titanes autores de los padecimientos de Dionisos" (VIII, 37, 5). No sabemos en qué se basa Pausanias para atribuir a Onomácrito la adaptación del mito que circuló como "órfico" a fines de la antigüedad, pero esta afirmación concuerda con la paternidad de los libros órficos que le habría adjudicado Aristóteles.

adelantada, la religión dionisíaca se había olimpificado", aceptamos lo de "olimpificado" en el sentido de adquirir características ciudadanas como se dieron en el dionisismo oficializado de que ya hemos hablado o bien en el orfismo, como tratamos de mostrar en este capítulo (podríamos aceptar el término de "olimpificación" –y de hecho lo hemos usado en el capítulo anterior al hablar de los misterios eleusinos– también para referimos a la contaminación que, desde antes de Homero y, por ende, mucho antes de entrar las clases rurales en la ciudad han tenido que experimentar las religiones populares respecto de la religión oficial); pero no en el sentido de haberse "incorporado a la religión tradicional", como dice Pettazzoni, puesto que no vemos que se pueda hablar de una religión tradicional en la Grecia clásica, sino en todo caso de un "conglomerado heredado", para usar la ya famosa expresión de G. Murray.

¿Qué decía este mito? Ya hemos dicho que hay distintas versiones del mismo, y todas tardías. Dodds, siguiendo la más difundida *actualmente*, lo narra así: "Todo comenzó con los perversos Titanes, que atraparon al niño Dionisos, lo despedazaron, lo pusieron en una caldera, lo cocinaron, se lo comieron y luego fueron ellos mismos inmediatamente quemados por el rayo de Zeus; de la ceniza de sus restos surgió la raza humana, que heredó de ahí las horribles tendencias de los Titanes, atemperadas por una pequeña porción de 'alma', divina, que corresponde a la sustancia del dios Dionisos que continúa actuando en ellos como un yo oculto"[22]. De este modo, todo hombre consta de un lado positivo, divino, dionisíaco, su alma, y un lado negativo, titánico, que es su cuerpo; su tarea es liberarse del cuerpo, purificándose, por medio de los ritos órficos, del pecado original cometido por los Titanes.

La versión que del mito sigue Dodds es la que nos transmite un comentarista neoplatónico del siglo VI d. C., Olimpiodoro, aunque la adjudicación del carácter titánico al cuerpo pertenece a Dodds. Éste, no obstante, cita en su apoyo a un discípulo directo de Platón, Jenócrates, quien, tratando de explicar una frase que Platón dice que se pronuncia "en los misterios", y según la cual "los hombres estamos en una prisión" (*Fedón* 62b), habría acotado que "la prisión es lo titánico", frase que conocemos a través del mismo Olimpiodoro, en su comentario a dicho pasaje del *Fedón*[23]. Dodds podría haber citado también el pasaje del *Cratilo* 400c, que se conecta habitualmente con el mencionado del *Fedón*, y en donde se dice que para los órficos "el alma expía las penas que debe, y para ser guardada cuenta con este recinto, semejante a una prisión, y eso es para el alma hasta que haya pagado lo debido".

Aquí se pondría de manifiesto, con mucha mayor claridad, lo contradictorio de su interpretación: si lo divino, nuestra "alma", es lo que "corresponde a la sustancia del dios Dionisos" ¿por qué, encima de todo lo padecido a manos de los Titanes, tiene que expiar su culpa? ¿Cuál es ésta? ¿Lo titánico es lo criminal o la prisión?

[22] Dodds, ob. cit., cap. V, p. 155.

[23] *Idem*, p. 156 y nota 134 en p. 177. Cf. Olimpiodoro, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, ed. Norvin, Teubner, 1913, pp. 84-85 (Jenócrates, fr. 20, Heinze). Pero al comienzo de su comentario, pp. 1-3, Olimpiodoro narra la interpretación "mítica y órfica" del pasaje 61c del *Fedón* y, tras relatar la leyenda del descuartizamiento de Dionisos por los Titanes, la fulminación de éstos por Zeus y el nacimiento de los hombres a partir de sus cenizas, dice: "no debemos escaparnos de *nuestro cuerpo, que es dionisíaco*: tenemos, en efecto, parte de él, puesto que estamos compuestos de las cenizas de los Titanes que se comieron sus carnes". De todos modos, como se verá en seguida, hay otras versiones que también narra Olimpiodoro.

Hay otra versión, la más antigua del mito completo o casi completo, bastante difundida, también, pero en una combinación con la anterior de una manera ilógica: la de Clemente de Alejandría, en el siglo II d. C. Tiene ante su vista un poema "órfico", algunos de cuyos versos transcribe, pero no dice que los Titanes se coman a Dionisos, ni que de las cenizas de los fulminados salga una raza mixta: se narra la estratagema de los Titanes para atrapar a Dionisos, el *sparagmós* y el cocimiento en la caldera, interrumpido por la llegada de Zeus, que abate a los Titanes con su rayo y encarga a Apolo que entierre los pedazos de su hijo, cosa que Apolo cumple (esta tarea de Apolo curiosamente la narra el mismo Olimpiodoro: véase los fragmentos 209 y 211 en la colección de Kern).

¿Quiénes eran los Titanes? Ya vimos que Pausanias dice que la primera mención la hace Homero. Y así sigue siendo para nosotros: el testimonio más antiguo que se refiere a ellos proviene de la *Ilíada*, donde se los menciona una sola vez (XIV, 278; en la *Odisea* no son nombrados), en una invocación junto a otras divinidades y se les aplica el epíteto "bajo-el-Tártaro". Esta denominación supone un mito que Hesíodo nos narra, según el cual los Titanes y los Cronidas se enfrentan entre sí en una tremenda lucha, en la que vemos a Zeus abrirse paso hasta abatir con su rayo a los Titanes y encadenarlos en el Tártaro (*Teogonía*, 690-731).

La descripción que Hesíodo hace de los Titanes los presenta como deidades de un carácter siniestro e, indudablemente, ctónicas. Esto nos sugiere, dado que el mito –aunque pudiera haber sido reelaborado por Hesíodo– es conocido por Homero (quien supone a los Titanes "bajo-el-Tártaro", con la misma expresión que se usa en la *Teogonía*, 851), que el mismo se ha originado durante la época de las sagas heroicas, donde dijimos se plasmó el mundo olímpico y se desalojó a divinidades como éstas.

Ahora bien, ya desde tiempos remotos la creencia popular suponía un origen del género humano a partir de aquella materna divinidad que representaba la Tierra, tal como vimos en el relato que hace Platón en el *Menexeno*, 237a-c; dicha creencia, de una manera indirecta, se conserva en Hesíodo[24], quien ya de algún modo conecta tal origen con un

[24] W. J. Verdenius ("Aufbau und Absicht der Erga", pp. 128-129, en *Hésiode et son influence*, Entretiens VII, Vandoeuvres-Ginebra, 1960), contra P. Mazon (editor de Hesíodo para la colección "Les Belles Lettres") considera auténtico el verso 108 de *Los trabajos y los días*, "dioses y hombres mortales se generan a partir de los mismos". Para Verdenius, en dicho verso se significa que "los dioses han surgido de la tierra, y los primeros hombres se han configurado a partir de la tierra o en la tierra". En efecto, los dioses olímpicos son hijos de Urano y Gea y, como destaca Wilamowitz (I, p. 186), los hombres han de

crimen y denomina "Titanes" a los criminales, antepasados de los hombres, que deben pagar por ello una reparación[25]. Este crimen es para Hesíodo su oposición a los dioses olímpicos y su orden *sui generis* (que para Hesíodo era, de todos modos, "justicia").

En las *Leyes* (III, 701b-c) se dice que cuando un hombre se rehusa a "someterse" (literalmente "ser esclavizado") a los gobernantes o a los padres, o desobedece las leyes, etcétera, "se imita y se pone de manifiesto la antigua naturaleza titánica", a la que, como añade Platón, corresponde "una penosa existencia en que nunca cesan los males".

Bien dice Moulinier que no es necesario imaginarse lo que podían decir los poemas órficos para comprender lo que Platón quiere decir aquí, ya que para eso bastaría con haber leído a Hesíodo[26]. Pero una cosa no quita la otra. Clemente no dice que Zeus fulmina a los Titanes y de sus cenizas nace la raza humana; tampoco necesitaba el autor de dicho mito consagrar un capítulo especial al origen de la humanidad, cuando ya lo había; más aún: del mito ya existente se partía para formar el nuevo.

Pausanias sabía, como vimos, que el autor de los poemas órficos (Onomácrito, o quien fuera) no había inventado a los Titanes, que procedían de un mito aludido por primera vez en Homero, sino que solo había modificado su crimen.

Aparentemente, tenemos entonces una inversión del crimen: no es un olímpico la víctima del crimen, sino Dionisos. Pero, acaso ¿no era esto lo que había sucedido? Si el toro salvaje descuartizado en las orgías representaba la fuerza vital de la naturaleza, o sea, representaba a Dionisos mismo y tal *sparagmós* había sido llevado a cabo por los cultores de Dionisos –o por sus padres– en su pasado campesino, al enfrentarse

---

descender de las ninfas que brotan de la tierra al caer sobre ella las gotas de sangre de Urano castrado por Cronos (y así lo dice un antiguo escolio a dicho verso lo confirmaría el v. 563 de la *Teogonía* y el 143 de *Los trabajos*).

[25] Ver nota anterior. Aunque en el v. 630 de la *Teogonía* se habla del enfrentamiento entre "los dioses Titanes y aquellos que engendró Cronos", anteriormente, en 206-207, se decía que tras la castración, Urano llamó a *todos* sus hijos (y nosotros tenemos que suponer que ante todo a Cronos) "Titanes" por "extender" (*titaínein*) demasiado alto sus brazos. Parecerían conjugarse al respecto en la *Teogonía*, por ende, dos tradiciones distintas, ya que el griego clásico y posterior cuando hablaba de "titanes" pensaba en siniestras divinidades subterráneas (tal como parece pasar, por lo demás, en la única mención de Homero), y para nada de Cronos, venerable padre de Zeus. En todo caso, si los Titanes son "malos" para Hesíodo y la tradición posterior, es por su oposición a Zeus y no por el crimen contra Urano.

[26] Moulinier, ob. cit., p. 50.

con el mito debían éstos sentir que, como dice Platón, debían pagar a Perséfona, generalmente considerada madre de Dionisos, "la deuda por la antigua carga" (*Menón*, 81b). Pero, para eso, no necesitaban adelantarse a su tiempo y pensar que su alma era una parte buena y dionisíaca que estaba encerrada en otra mala y titánica, que era el cuerpo. El mismo Olimpiodoro, en cuya versión vimos se basaba Dodds, también da cabida a la interpretación opuesta de que "nuestro cuerpo es dionisíaco", en cuanto "estamos compuestos de las cenizas de los Titanes que se comieron sus carnes".

Recordemos que los Titanes son, ya en Homero y en Hesíodo, divinidades, aunque divinidades consideradas malignas y hasta criminales, sobre todo –repetimos– a causa de su carácter ctónico. El mito estaría, pues, enderezado hacia el olvido del pasado ctónico, del origen de los hombres a partir de la madre tierra. Como Clemente no nos sigue contando, no sabemos si cuando dice que Zeus "abate" a los Titanes con el rayo debemos entender que los fulminó, como en la versión de Olimpiodoro, o si solo hemos de atenernos al castigo hesiódico bajo-el-Tártaro, luego de que, también en la *Teogonía*, Zeus los abate con el rayo.

En este último caso, y si aceptáramos textualmente el testimonio del *Cratilo*, deberíamos decir que el "alma" es lo Titánico y nuestro "cuerpo" la prisión sub-tartárica donde permanecerá hasta saldar su deuda; pero, por nuestra parte, creemos que en ese pasaje los términos "cuerpo" y "alma" constituyen o bien una interpretación de Platón en su propio léxico, o bien una expresión de órficos del siglo V, o del IV. En todo caso, si nos tenemos que atener al mismo Platón, no se trataba de liberarse del "cuerpo" en el sentido que éste tiene para Platón, ya que, a los que se purificaran mediante los ritos, se les prometía una futura vida voluptuosa y exenta de toda pena (*Rep.* II, 363c y ss.); lo más "incorpóreo" que se les profetizaba era una vida sin trabajar con las manos (Píndaro, *Olimpíada* II, 67 y ss.).

Con seguridad, la división del trabajo acentuada en el siglo V –como se verá en el capítulo siguiente–, que deslindó a los que trabajaban físicamente de los desvinculados de tal obligación, llevó a concebir un feliz más allá sin trabajos corpóreos, lo que, a su vez, ha incidido en la separación tajante que piensa Platón entre "cuerpo" y "alma".

Con todo esto, se ha suprimido el *sparagmós* que se aparece ahora como un antiguo crimen. Su reducción a leyenda (en la cual vemos también que los restos son cocidos en una caldera, como en las iniciaciones chamánicas siberianas), y su sustitución en el ritual por ofrendas inofensivas y de mejor gusto, produce la impresión de una adapta-

ción que se adecuara a la nueva situación burguesa de estos antiguos campesinos. Pero adviértase que para el chamán siberiano el *sparagmós*, por mental que fuera, seguía constituyendo el núcleo de su iniciación, mientras que aquí lisa y llanamente se lo suprime. Esto equivale a invertir el signo del *sparagmós*: ya no constituye la manera de iniciarnos en lo sagrado y eterno, de sobrevivir con toda la realidad al incorporarnos a su continuo flujo, flujo de muertes y nacimientos periódicos.

Mientras se siga con el *sparagmós*, o análogas infracciones al nuevo orden, se pondrá de manifiesto "la antigua naturaleza titánica", con su correspondiente "penosa existencia en que nunca cesan los males". Este proceso cíclico del dionisismo y del eleusinismo no es vida, viene a decirnos el mito, la iniciación debe consistir no en ritos que prolonguen esa rueda en la cual nadie está contento, sino en otras que terminen con ella.

En una inscripción que corresponde al siglo IV a. C.[27], hallamos al penitente que llega ante Perséfona, declarando que, tras haber sido sometido por la Moira "y por el rayo lanzado desde las estrellas", ha "pagado el precio por acciones injustas". "Me he evadido del ciclo gravoso y triste", añade, y recibe esta respuesta de Perséfona: "serás un dios en lugar de un mortal".

Parece, pues, que los ritos perdieron su auténtico carácter iniciático, y se trocaron más bien en "invocaciones y hechizos mágicos" (*Rep.*, II, 364c-365a), y esto explicaría, parcialmente, la atribución de los poemas al legendario encantador Orfeo (en cuanto al mencionado *sparagmós* de éste, pueden aventurarse solo hipótesis: por ejemplo, la de que alguno de los pioneros órficos fue descuartizado por las ménades al tratar de "convertirlas"). Decir que los "modos de vida órficos" implicaban reglas morales, incluso un cierto ascetismo, es ir demasiado lejos, como se ha mostrado en los últimos años. Así como había premios, parece que se amenazó con castigos *post-mortem*, pero esto sobre la base de una "justicia" que no posee el carácter moral que desde Sócrates se le va a adjudicar.

La nueva clase gobernante quebraba así la concepción cíclica de la historia, surgida de la observación cotidiana de la naturaleza, y abría las puertas a visiones escatológicas. Prometía a las clases altas y bajas la prosperidad y la dicha material, con solo hacer buena letra semanalmente, o abonar la correspondiente indemnización, según denuncia Platón.

[27] De las planchuelas halladas en Thurium (SE de Italia), cuyo texto se encuentra en Diels-Kranz I B18 y B19.

También aquí el laudo lo daba en última instancia Apolo: éste era quien recogía los restos de Dionisos, los "juntaba" y "reunificaba", bajo el "símbolo del orden apolíneo", al decir de Proclo (Kern, fragmento 211).

CAPÍTULO VII

El siglo de oro ateniense

Nuestra reseña de la historia griega, a partir del siglo VI, se ha reducido a la de Atenas, por ser la que mejor conocemos, como ya hemos dicho, y además la que más nos interesa para ubicar históricamente a Platón. Esto nos ha llevado a hablar, a veces, de los atenienses como de "los griegos" sin más, lo cual no debe despistar al lector, quien tendrá en cuenta, al respecto, por lo menos dos cosas: la primera, que el patrimonio cultural, sobre todo en tanto puesto por escrito, era común a los pueblos de habla griega, quizá con la sola excepción parcial de los espartanos; la segunda, que políticamente, no obstante, todos estos pueblos no constituían una unidad, no integraban un Estado o una federación de Estados, sino una multitud de diminutos Estados vecinos, que hablaban distintas formas dialectales de una misma lengua madre y poseían aquel acervo común, pero con autonomía política y problemas sociales que los llevaban, a menudo, a enfrentamientos entre sí. Una atomización análoga a la de las repúblicas latinoamericanas –aunque con origen geográfico más que político y económico– que favorecía el intercambio de ideas y el contagio de las fórmulas aplicadas con éxito aparente en alguno de los países.

Parece que fue esta atomización la que indujo a los reyes persas a apoderarse de los Estados jónicos, en la segunda mitad del siglo VI, y a lanzarse a comienzos del V a la conquista de Grecia continental. La causa de esta guerra de conquista, según Rostovtzeff[1] fue la necesidad de Persia de fortalecer la autoridad de su imperio, sacudida por una revuelta producida en Mileto y otras ciudades jonias en el primer decenio del siglo V; el pretexto, el apoyo prestado por Atenas y Eretria para dicha revuelta, por lo cual el ataque se dirigió ante todo contra estos dos países.

Pero, si ha de haber jugado el expansionismo imperialista persa o al menos la necesidad de mantener el imperio conquistado, con sus prósperas costas en Asia Menor, no es menos cierto que Atenas, efectivamente, prestó ayuda militar en la rebelión milésica (Herodoto, V, 99),

[1] Rostovtzeff, ob. cit., p. 126.

lo cual da pie a la sospecha de que también Atenas, "ahora en pleno crecimiento" (V, 77), tenía sus propias necesidades de expansión a través de los mares, y la idea que Herodoto se hace (en el citado pasaje V, 78) de que por ese entonces "la igualdad de derechos" permitía que cada uno de los atenienses pusiera el máximo de celo en el trabajo y en la guerra, en lugar de la mala cara que tenían cuando se sentían oprimidos, parece más bien configurar la meta de sus dirigentes de esa época y no la realidad de ésta.

En todo caso, si nos quedara alguna duda de que tal fuera la coyuntura de Atenas a la hora de las guerras persas, no podemos tenerla respecto de que lo fue así una vez concluidas éstas. Los hechos de ese tiempo de que tenemos noticias hablan por sí solos, pero además conservamos palabras harto explícitas. En efecto, las guerras consolidaron el prestigio de Atenas y, en especial, el de su flota marítima[2] vencedora en Salamina, y "de paso" desalojaron a los persas del Egeo y sus conductos. Fue por entonces que Arístides (en el texto de Aristóteles ya citado) propuso a los atenienses tomar la hegemonía en Grecia, fundando la Liga marítima de Delos, "una confederación que dio nacimiento al imperio ateniense", como dice, entre otros, Rostovtzeff[3].

Se trataba, en principio, de una alianza preventiva contra nuevas invasiones persas o agresiones de otras partes[4], cuyo comando, a estar con Tucídides (I, 96), habría sido asumido por los atenienses gracias a la voluntad de los aliados, pero luego aquéllos "actuaron despóticamente" respecto de éstos, según señala Aristóteles (*Const. Aten.*, XXIV, 2), y, ya antes que Aristóteles, se denuncia con énfasis en un escrito también llamado *Constitución de los atenienses* que ha sido atribuido equivocadamente a Jenofonte: "los aliados eran más bien esclavos del pueblo ateniense" (I, 18)[5].

[2] Pseudo-Jenofonte (o "Viejo Oligarca", como denominan los ingleses al desconocido autor de este pequeño escrito), *Constitución de los atenienses*, ed. E. Kalinka, Teubner, 1914, I. 2 y 19.

[3] Rostovtzeff, ob cit., cap. IX, "The Athenian Empire", p. 140. Cf. también W. Kranz, ob. cit. 189-190. Más recientemente, la obra de A. French, *The Growth of the Athenian Economy*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1964; caps. VI, "Athens and the Delian Confederacy", y VII, "The Economie Conditions of Imperial Athens".

[4] Véase Hammond, ob. cit., libro III, cap. I, "The Growth of the Athenian Alliance", p. 256 y ss. en especial.

[5] Véase el Apéndice 13, "Acerca del trato dado a los confederados" al libro de J. Burckhardt, *Historia de la cultura griega* I, trad. E. Imaz, ed. Iberia, Barcelona, 1947, p. 445 y ss. Para una evaluación crítica relativamente reciente del folleto del Pseudo-Jenofonte, puede consultarse *The Old Oligarch*, de A. W. Gomme, en los *Harvard Studies in Clasical Philology Supp.*, vol. I, 1940.

Tucídides narra que, en un principio, los atenienses "dispusieron cuáles Estados debían aportar dinero para enfrentar a los bárbaros y cuáles debían aportar naves" (I, 96); describe luego en forma sumaria rebeliones de estos aliados o tributarios que, uno a uno, fueron "esclavizados contra lo convenido" (I, 98), y dice que "las principales causas de la rebelión estaban en la carencia de recursos para los tributos y las naves", en tanto que los atenienses eran inflexibles en ese sentido (I, 98-99).

Pero el "imperio ateniense" era un tipo de imperio más "moderno" que el persa y otros similares: en apariencia, los miembros de la Liga eran "aliados" y, como tales, Estados independientes. Sus gobiernos o regímenes políticos importaban a Atenas solo en la medida en que afectaran a sus intereses (piénsese la variedad de formas de gobierno que podía darse entre los alrededor de 200 países que integraban la alianza); lo importante era la dependencia económica. "Cuantos Estados hay en tierra firme –dice en el año 431 a. C. el Pseudo-Jenofonte– están sometidos a los atenienses; los más grandes, por miedo; los muy pequeños, por necesidad. Pues no hay Estado que no necesite importar o exportar algo, y eso no le está permitido si no es 'satélite' (*hypékoos*) de los amos del mar" (*Const. At.* del Ps.-J., II, 3); y poco después añade que solo los atenienses "cuentan con las riquezas de griegos y bárbaros. En efecto, si un Estado es rico en madera adecuada para construir barcos, ¿dónde colocarla si no se obedece a los amos del mar? Y si un Estado es rico en hierro, bronce o lino, ¿cómo colocarlos si no se obedece a los amos del mar?" (II, 11). "Los comerciantes atenienses eran estimados en todas partes, dice Kranz, sus monedas se cotizaban en el mundo entero", o, para decirlo en otras palabras, también de Kranz, "la moneda ateniense se convirtió en moneda imperial[6]. "Imperio del que no sin trabajo nuestros padres se adueñaron" y gracias al cual "la utilidad que obtenemos de los bienes que se producen en nuestro país no es menor que la de los que recibimos de los demás pueblos" hace decir Tucídides (II, 36 y 38) a Pericles en la célebre oración fúnebre que, a primera vista, "describe de tal modo la vida ateniense, que parece que el poder y la belleza se dieron allí de consuno por encanto"[7].

Tal vez merced a ese encanto es que a la época en que se pronunció dicha oración, época en la que culminó el proceso que estamos relatan-

[6] Kranz, ob. cit., pp. 190 y 200. Véase en la p. 199 de esa obra la enorme lista de mercaderías que un fragmento de un comediógrafo (Hermipo, fr. 63) describe como acumuladas en el Pireo, principal puerto de Atenas.

[7] Burckhardt I, p. 288.

do, se la ha llamado "el siglo de Pericles" (en realidad, abarca solo veinte años, desde el 450 hasta 430, aproximadamente) o también "el siglo de oro" de la historia griega. Solo aceptaríamos tal caracterización si este oro es entendido como el acuñado en monedas procedente de los "aliados", o también "sin acuñar, procedente de ofrendas privadas y públicas, con que Pericles cuenta para ganar la guerra del Peloponeso" (Tucídides, II, 13).

"No penséis que lucháis por una sola cosa: impedir que vuestra libertad se convierta en esclavitud, sino también por evitar la pérdida de vuestro imperio y el peligro resultante de los odios que os atrajisteis en el mando", dice Pericles exhortando al pueblo a perseverar en la lucha[8]; "ni siquiera os es posible deponer el imperio, si es que alguno tiene miedo y propone tal cosa por pacifismo, dándoselas de hombre de bien, pues lo habéis convertido ya en una tiranía, cosa cuya obtención se considera injusta, pero el renunciar a ella peligroso".

Es decir, aquella idea de Herodoto de que con "la igualdad de derechos" se lograría un celo en el trabajo y en la guerra por parte de todos (idea que, según dijimos, en el momento a que se refiere Herodoto no podía estar más que en la intención), esta idea podríamos afirmar que, en cierto modo, se torna realidad en Atenas en el "siglo de Pericles".

Volvemos a citar el consejo de Arístides que narra Aristóteles: "A medida que el Estado se consolidó y acumuló muchas riquezas, Arístides aconsejó a los atenienses tomar la hegemonía en Grecia y bajar del campo a la ciudad. Habría alimentos para todos, ya fuera como militares, policías o funcionarios públicos" (*Const. At.* XXIV, 1). Y así sucedió, nos cuenta Aristóteles, porque los gobernantes "dieron a la muchedumbre abundante alimento, como anunciara Arístides, porque de los tributos y tasas de los aliados se recaudaba como para alimentar a más de veinte mil hombres" (XXIV, 3). ¿20.000 hombres? Sí, lector, y hoy se calcula en 41.700 el número de ciudadanos de esa época en edad de trabajar o combatir, de los cuales aproximadamente 20.000 pertenecerían a la cuarta clase, la de los *thêtes*[9]. Y para mostrar que no está exagerando, Aristóteles hace la cuenta: "6000 jueces, 1600 arqueros, 1200 caballeros, 500 consejeros, 500 policías

[8] Tucídides V, 60. Básicamente transcribimos aquí la traducción de F. Rodríguez Adrados, Madrid, 1952.

[9] Cálculo efectuado por R. Cohen en base a las cifras proporcionadas por Tucídides (II, 13), en *La Grèce du Ve. Siècle Histoire Grecque* dirigida por G. Glotz, t, III, París, 1948, pp. 224-227. Véase nota 126. French objeta las cifras de Aristóteles que citamos en seguida, pero reconoce que "es claro que una alta proporción de la ciudadanía ateniense, durante el período imperial, obtuviera sus ingresos del tesoro público", ob. cit., p. 155.

para los arsenales y otros 50 para otras partes de la ciudad, 700 funcionarios en el país y otros 700 en el exterior", a los cuales se deben añadir 2500 infantes *(hoplîtai)* y 2000 marineros de guerra, además de los pensionistas, los huérfanos y los guardianes de prisión, sobre los cuales no posee cifras.

Si el lector hace, de todos modos, la suma, obtendrá un número parecido al de Aristóteles. Piense, además que, por pequeña que fuera la clase aristocrática o la nueva clase dominante –industriales y grandes comerciantes: desde luego que excluyo de ella a los "metecos", pequeños comerciantes extranjeros, que pagaban impuestos y carecían de derechos políticos–, siempre se trataba de ciudadanos que no trabajaban físicamente y tampoco es probable que se los pueda englobar en las listas de Aristóteles de empleados del Estado.

De esta manera, tenemos que "la igualdad de derechos" en Atenas en la víspera de la guerra del Peloponeso, en la mismísima edad dorada de Grecia, consiste en que la mayor parte de los ciudadanos no realiza trabajos físicos. "Los peloponesios trabajan con sus manos", dice Pericles para animar a los atenienses a la guerra, "y no tienen dinero, ni en poder de los particulares ni en el de los Estados... hombres como ésos no pueden equipar naves ni enviar fuera a menudo grandes ejércitos... ¿y cómo, pues, gentes labradoras y no navegantes podrían hacer algo de provecho?... El arte naval, en efecto, es una técnica como cualquier otra y no admite ser aprendida como cosa accesoria ocasionalmente, sino que, por el contrario, exige exclusividad" (Tucídides, I, 141-142).

Por supuesto que esta "igualdad de derechos" no alcanza a los esclavos; buena parte de éstos, en efecto, ha trabajado corporalmente, en oficios, en las minas, en las fábricas, etcétera.

Hoy en día, por cierto, ya no se considera posible ni lógica la proporción de 400.000 esclavos frente a 21.000 ciudadanos y 10.000 metecos que Ctésides transmite acerca de un censo ordenado por Demetrio de Falero en el 310, y cuyas cifras han sido usadas por los historiadores hasta no hace mucho. En el año en que había en Atenas 41.700 ciudadanos, según los cálculos que usamos nosotros, y que, con sus mujeres e hijos, totalizarían 138.000 personas, tenemos un número de esclavos que, según como se hagan las cuentas, oscila entre 150.000 y 200.000 (se supone que todos hombres en edad de trabajar)[10]. Y no sabemos que siquiera los esclavos se murieran de hambre en Atenas ni tenemos noticias de ningún conato de

[10] Cf. Glotz-Cohen, ob. cit., p. 222. V. Ehrenberg, *The Greek State*, 2ª ed., Methuen, Londres, 1972, p. 31, da las siguientes cifras mínimas y máximas para cada sector: ciudadanos, 35.000-45.000; ciudadanos y familiares, 110.000-180.000; metecos, 10.000-15.000;

rebelión como el que enfrentó más de una vez a las clases bajas –"libres"– con las altas.

De modo que, aunque algunas de las nociones fundamentales de la metafísica y de la religión platónicas se hayan derivado de la experiencia de la esclavitud ("libertad" se opone a "esclavitud"; lo divino y el alma son amos, lo corpóreo es esclavo, etcétera) y, a pesar de la evidente incidencia de la esclavitud en el panorama económico y humano en general, no podemos ya asignarle ese papel decisivo en la Atenas clásica (que, además, no explica por qué otros Estados griegos de entonces no tuvieron su "siglo de Pericles")[11]. Ese papel parecería desempeñarlo mejor el imperialismo, que permite traspasar el grueso de la tarea a los "peloponesios que trabajan con sus manos" y con ella dar traslado de las penurias desde las propias clases trabajadoras a las de los "aliados".

Pero, de cualquier modo, entre "aliados" y esclavos posibilitaron una vida de ocio en la metrópoli, donde "se celebraba el doble de fiestas que en las demás" naciones (*Const. At.* del Ps.-J., III, 8) y donde se concedía a cada ciudadano una retribución especial (*theorikón*) para asistir a las fiestas (*Const. At.* de Aristóteles, XLIII, 1).

Era natural que, en estas condiciones, Atenas se convirtiera en un ámbito propicio para el desarrollo cultural, y que en la época de Pericles afluyeran allí artistas y filósofos de todas partes de Grecia. El intelectualismo moderno suspira por momentos de esta índole, en que vemos converger en la Atenas de Pericles a dramaturgos como Sófocles y Eurípides, historiadores como Herodoto y Tucídides, filósofos como Anaxágoras, Protágoras y Sócrates.

Pero su nostalgia le hace olvidar o pasar por alto por lo menos dos cosas: una es que la magnificación de un momento, por el hecho de que en él converjan varios nombres de personalidades destacadas, supone un discutible concepto de un hacer individual de la cultura –aun tomando el término "cultura" como lo hacen ellos, en su sentido restringido, referido a sus estratos superiores–, que no podría englobar, por ejemplo, a las pirámides egipcias o a las miniaturas de los Libros de Horas medievales.

---

metecos y familias, 25.000-40.000; esclavos, 80.000-110.000. Total de la población ateniense en el año 432 a. C. = entre 215.000 y 360.000 habitantes.

[11] Véase el artículo de 1959 de M. I. Finley, "Was Greek Civilisation based on Slave Labour?", en la recopilación del mismo Finley, *Slavery in Classical Antiquity*, Heffer and Sons, Cambridge, 1964.

Lo que aquí nos importa, sobre todo, es que se estaría considerando como la cúspide de la historia cultural de Grecia, a un momento de marcada desvitalización e intelectualización –el iluminismo–, que contrasta con la intensidad vivencial de la cultura del siglo VI, en que el aporte popular refrescó la religión, creó el teatro e impactó hasta la naciente filosofía. Cuando menos, deben admitirse dos conceptos de la cultura (o más, si se prefiere), pero no determinar *a priori* que solo una existe.

La segunda cosa que se omite es que, de todas maneras, las grandes individualidades que vemos converger en el mundo cultural del "siglo de Pericles" *no nos cantan el esplendor de la época, sino que denuncian mordazmente la situación; algunos de ellos con audacia tal que se han visto sometidos a procesos por presuntos delitos de irreligiosidad,* y concluyeron en el destierro, como Eurípides, Anaxágoras y Protágoras, o en la muerte, como Sócrates.

Época de fariseísmo religioso que no vacilaba en profanar lo más sagrado; de escepticismo frente a la moral y a las leyes, que se escudaba en un prurito legalista; de corrupción (el Pseudo-Jenofonte narra –III, 1-3– que ningún asunto era despachado antes de un año en el Consejo o en los Tribunales, si no mediaba una buena coima), donde pululaban los pederastas, los sicofantes (delatores de los "enemigos de la democracia") y las prostitutas. Tal es el "siglo de oro" del cual sus representantes intelectuales más ilustres han tratado infructuosamente de salvar a Grecia.

CAPÍTULO VIII

Paradigma divino y conducta humana

Sin duda alguna, el imperialismo ateniense impulsó notablemente el elevamiento del hombre por sobre la naturaleza en que se hallaba inmerso, sobre todo lo impulsó en lo tocante a la conciencia de ese elevamiento; le permitió evadirse "del ciclo gravoso y triste" –para usar la expresión de las inscripciones de Thurium– de la naturaleza y concebir un futuro liberado de ésta. (Ésa es la principal ganancia que, desde el punto de vista conceptual, le vemos; ganancia que, para no convertirse en pérdida –pérdida de la naturaleza y, por ende, también del hombre–, debía ser superada al llegarle su turno.)

Es cierto que, *cuando ordenó la sociedad* –"ordenar", es en griego *kosmeîn*– imponiendo a toda ella determinadas "prácticas" o "usos" que con eso se convirtieron en "costumbres" generalizadas por tanto, a continuación, en leyes –*nómos* significa "práctica", "uso", "costumbre", "ley"–, pudo creerse que estas leyes pertenecían a la naturaleza misma, que dijimos presentaba un *kósmos*, o sea un "ordenamiento", sobre todo, en la medida en que en ésta se encontraba una regularidad perfecta, lo cual echó los cimientos de la ciencia griega.

Así dice Heráclito que "todas las leyes humanas se nutren de la única (ley) divina" (fragmento 114) y, en esta única ley divina (a la cual en el fragmento 123 llama *phýsis*, "naturaleza") incluye Heráclito tanto instancias puramente naturales, por ejemplo, día-noche, verano-invierno, como otras humanas, por ejemplo, guerra-paz, libres-esclavos, justo-injusto (fragmentos 67, 53, 102, etcétera); pero, en poco tiempo, la mentalidad griega cambió bastante al respecto. La aparición misma de la clase de industriales y comerciantes produjo progresivamente un dislocamiento de las interrelaciones humanas, en apariencia naturales e inmutables.

Ya hemos mencionado el informe de Aristóteles, que presenta a Solón como aristócrata por su "cuna" –*phýsis*, o sea, la misma palabra que se usaba para "naturaleza"– pero de clase media por sus "ocupaciones" –era comerciante marítimo– y su fortuna. Es decir, por su origen, por su cuna, por su naturaleza, en una palabra, una persona podía pertenecer a una clase y, por los actos que realizaba, podía pasar a integrar otra. Un mal

negocio podía llevar a perder la fortuna, hasta la libertad, según vimos; pero también un buen "negocio", por ejemplo el de la *seisákhteia*, podía hacer, de la noche a la mañana, "antiguos ricos". Las leyes de Solón, a su vez, en lugar de restringir el poder político a los llamados "bien-nacidos" o "nobles", ampliaba el acceso a los que conquistaran determinada fortuna. Esto trajo la inevitable observación de la diferencia entre el perseverante ritmo de la naturaleza y el accionar de la mayoría de la gente.

Si bien acabamos de citar a Heráclito como testimonio de la creencia en el carácter natural de las leyes estatales, tenemos que señalar que hace hincapié en esa idea en abierta oposición a la mayoría de los hombres que, según se queja, actúan sin inteligencia y haciendo caso omiso a la voz de la naturaleza (fragmentos 1, 2; cf. fragmento 112). Pero, por un lado, en esa época de expansión marítima de Atenas (según Platón, un viaje desde el Mar Negro o desde Egipto hasta el puerto ateniense del Pireo se podía hacer por la médica suma de 2 dracmas, con derecho a llevar consigo esposa, hijos y equipaje; y piénsese que un labrador por entonces recibía un salario de 1 dracma diario)[1] los viajeros se encontraban con "prácticas", "costumbres" o "leyes" muy diversas a las de su patria.

Por otro lado, a lo largo del siglo V, la misma Atenas había cambiado de régimen político más veces de lo que lo hace hoy en día un país latinoamericano, con todos los consiguientes cambios de legislación; aunque, peor aún que de cambios, cabe hablar de acumulación de legislaciones diversas sobre un mismo tema –a veces incompatibles entre sí–, que permitían a los gobernantes del siglo de Pericles echar mano del repertorio que, en cada ocasión, más les conviniera; llegándose, a menudo, a legislar mediante *psefímiata* o decretos sancionados para una situación concreta, lo cual, como nota Aristóteles, es lo opuesto de la ley y su pretendida universalidad (*Política* IV, 4, 1292a)[2].

No se podía entonces seguir pensando que los "usos", las "prácticas", las "costumbres" o las "leyes" se adecuaban en todos los casos a la naturaleza. Ahora bien, téngase en cuenta que estos términos que en griego corresponden a *nómos* abarcaban la esfera de lo que el ateniense debía hacer: y esto no tomado en el estricto sentido moral, porque, según creemos, hasta entonces la moral se había mantenido subordinada al derecho político y religioso, sino precisamente en el sentido jurídico-político y jurídico-religioso, a menudo unidos en Atenas, según

[1] Platón, *Gorgias*, 511e. Véase la nota a dicho pasaje en la edición de E. R. Dodds, Oxford, 1959, p. 347.

[2] Cf. Burckhardt I, pp. 295-296 y 309.

vimos, pero también a menudo separados. De modo tal que surgió la duda de si los ritos mismos se adecuaban a la naturaleza, esto es, a la realidad, lo cual ya era más grave.

Herodoto (III, 38) narraba que el rey persa Darío convocó a griegos residentes en su reino y les sugirió comerse los cadáveres de sus padres, con la lógica (para nosotros) respuesta de horror de los griegos, que solo aceptaban la cremación. Entonces Darío reunió a hindúes y les propuso cremar los cadáveres de sus padres; esta vez fueron los hindúes quienes se espantaron, porque su *nómos* era el de comerse los cuerpos. Y ya a comienzos del siglo, el poeta-filósofo Jenófanes hacía notar que los etíopes tenían a sus dioses por negros y ñatos, mientras los tracios los suponían pelirrojos y de ojos azules (fragmento 16), por lo que concluía que, si los caballos y bueyes tuvieran manos, pintarían dioses con cuerpos de caballos y bueyes (fragmento 17).

En la metrópoli se apilaban todas estas noticias e informes junto al "conglomerado heredado" de creencias religiosas, de manera análoga a la acumulación de leyes a que nos hemos referido. A decir verdad, cuando hemos hablado de que "no se podía seguir pensando" o de que "surgió la duda" no aludíamos al grueso de los atenienses –de la clase que fueran–; tenemos la impresión de que la mayoría de la gente no se tomó mucho trabajo de pensar las cosas y que solo dudó en los momentos calamitosos de la guerra a que la llevó el imperialismo; duda o terror en el fondo, pero por afuera histeria agresiva (como la que llevó al destierro al demagogo Alcibíades, cuando una mañana aparecieron mutiladas las estatuas de Hermes, o como la que promovió la condena a muerte de los generales vencedores en Arginusas, por no haber dado la sepultura correspondiente a los muertos en el combate, o como la que se agitó en los procesos de "irreligiosidad" como el de Sócrates). Se entregó, más bien, sin problemas, a una vida licenciosa que requiriera el mínimo de esfuerzo y procurara el máximo de placeres (a lo sumo, se dedicó a disputas callejeras frente a las pizarras de los diarios, pór decirlo en nuestro léxico: en el Ágora, si usamos el lenguaje de entonces), y cuidando tan solo el *nómos* en sus apariencias, es decir, asistiendo a todos los cultos públicos, casándose, tras haber disfrutado de la vida, para asegurarse la ciudadanía de sus hijos[3], etcétera.

Pero hubo quienes pensaron estas cosas, representaron el momento o lo criticaron. Fueron los que Platón y Jenofonte llaman *sophistaí*, pala-

[3] Cf. U. E. Paoli, *La donna greca nell'antichitá*, Florencia, 1954, cap. III.

bra con que se designaba a individuos sabios (Herodoto I, 29 llama así a los "siete sabios") o muy hábiles o ingeniosos, y que los dos discípulos de Sócrates, de acuerdo con éste, definen como "el que vende sabiduría, a quien quiera, por dinero" (Jenofonte, *Memorabilia* I, 6.13), definición sin duda demasiado estrecha, como las que Platón propone a menudo, equiparando a la sofística con la erística o arte de la disputa.

En el tiempo de Pericles y después, se dio ese nombre a maestros que llegaban de todas partes de la Hélade para enseñar las cosas más variadas. Lo que sucedía era que, por una parte, tenía acceso ahora a las lides políticas una cantidad de gente carente de cultura (la educación hasta entonces estaba reservada a los nobles, que hacían enseñar a sus hijos por un pariente, o un esclavo, poesía, gimnasia y artes militares; los artesanos enseñaban a sus hijos su oficio); y por otra que, con el imperio, la política había ido internacionalizándose y complicándose cada vez más. Todo esto trajo la necesidad de una mayor información y preparación cultural y los maestros no se hicieron esperar.

La definición de Jenofonte proviene de que la mayor parte de esos maestros cobraban por sus lecciones (téngase en cuenta que el Estado no sufragaba la educación), lo cual indignaba a Sócrates, que era un maestro como ellos, pero rechazaba que se lo considerara como tal (Platón, *Apología de Sócrates*, 33a-c) por dos motivos: uno, que no recibía dinero sino que se ofrecía "indistintamente al rico y al pobre" (piénsese que, según Diógenes Laercio, IX, 52, Protágoras cobraba 100 minas de plata, esto es, 10.000 dracmas; aunque esta cifra resulta excesiva, comparándola por ejemplo con la que Platón dice que costaba el curso completo de Pródico, 50 dracmas, y aun con la posibilidad de un curso abreviado de solo 1 dracma, que fue la única enseñanza que Sócrates pudo recibir: *Cratilo* 384b), y consideraba como prostitución la comercialización de la enseñanza (pasaje citado de Jenofonte).

El otro motivo lo veremos un poco más abajo y consiste básicamente en considerar que no impartía "instrucción" (*máthema*) alguna que permitiera a quienes lo oían sentirse en posesión de un saber y considerarse "discípulos". Pero estas distinciones tenía que hacerlas Sócrates porque también a él se lo consideraba un "sofista".

Por lo mismo, parece injusto aplicar las mismas calificaciones –peyorativas o no– a toda la inmensa gama de matices de "sofistas" que había en Atenas en ese momento. Algunos eran eruditos de enciclopedia, como Hippias; otros, se especializaban en retórica, como Gorgias, o en erística y enseñanza militar, como Eutidemo y Dionisodoro, o en gramática, como

Pródico. Hubo quienes, como Protágoras, aunque cultivando algún estudio como el de la gramática, parecen haberse consagrado más bien a la formación del buen ciudadano, en el sentido no solo político sino ahora también moral, comenzando por la formación de su carácter[4].

Si bien esta "enseñanza necesita de la naturaleza (*phýsis*: tal vez aquí podría traducirse por 'talento') y del ejercicio" (fragmento 3 de Protágoras), lo enseñado llega a constituir, como dice Jaeger[5], una segunda naturaleza". Aquí se elabora una teoría de la educación (que va a servir de base a la platónica, donde, por ejemplo, se explica cómo el medio puede corromper un alma buena por naturaleza: *República* VI, 491b y ss.) que proclama que, lejos de agotar la naturaleza las posibilidades humanas, es impotente si no media la acción humana, formadora o deformadora. Pero, si la distinción entre lo natural y lo hecho por el hombre aparece en Protágoras solo insinuada, su tajante divorcio es denunciado acremente por otros sofistas, como por ejemplo Hippias (Platón, *Protágoras* 337e-d), que contraponen *nómos* humano a *phýsis* ("divina" no podríamos decir, dada la crítica a la religión que oímos a estos sofistas, pero al menos "digna de veneración").

Algunos de ellos lo han hecho con un espíritu revolucionario, como Antifonte, quien, luego de señalar que "las cosas de la naturaleza son necesarias, las de las leyes circunstanciales" (fragmento 44A, 1.23-25), declara que "por naturaleza griegos y bárbaros son semejantes pues todos respiramos por la boca y la nariz y todos comemos con ayuda de las manos" (fragmento 44B, 2.10-15 y 27-35), o como Alcidamas, discípulo de Gorgias, quien habría afirmado (según un escolio a la *Retórica* de Aristóteles I, 13, 1373b18) que "Dios ha dejado en libertad a todos, la naturaleza no ha hecho esclavo a nadie". Pero son consideraciones que no provocaron resonancia alguna en ese momento.

Las que han tenido mayor repercusión, porque eran las que mejor expresaban el estado de cosas y, en todo caso, las que más nos han llegado a nosotros, son aquellas de la índole que Platón pone en boca de un tal Calicles: "según la ley, lo peor es cometer injusticia, pero por naturaleza lo es el padecerla [...] los que han estatuido las leyes son los hombres débiles y la masa [...] según me parece, desean tener lo mismo que los demás, aunque sean inferiores. Por eso, según la ley, se llama justo y malo al tratar de prevalecer sobre la mayoría, que es considerado como cometer injusticia; cuando en realidad la naturaleza misma muestra que

[4] Sobre esto consúltese Jaeger, *Paideia* I, "Los sofistas", p. 303 y ss.

[5] *Idem*, p. 321.

es justo que el mejor prevalezca sobre el peor y el más capaz sobre el incapaz. Es evidente que en todo sentido es así, tanto entre los demás animales como entre los hombres" (*Gorgias*, 483a-d) o la que pone en boca de Trasímaco: "lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte" (*República* I, 338c).

Por cierto que da la impresión, sobre todo en el caso de Calicles, de tratarse de aristócratas que desprecian el régimen legal vigente con "igualdad de derechos" y desean retornar a la naturaleza con su llamada "ley de la selva" o "del más fuerte". Pero hay que tener en cuenta: 1) que este lenguaje se hacía posible ahora merced a que las leyes –que, cuando surgieron, parecieron divinas, naturales e inmutables– habían revelado su fragilidad; 2) que solo la actual corrupción posibilitaba el cinismo de Calicles y de Trasímaco, ausente en la prepotente pero convencida actitud de la antigua nobleza; y 3) que dicha "ley de la selva" o "del más fuerte" tenía vigencia, aunque de manera más "culta" y refinada que en los tiempos de la aristocracia, sobre todo en el plano internacional, hasta la guerra del Peloponeso (precisamente el diálogo es situado en los últimos años de dicha guerra, que significó el comienzo del fin del imperio ateniense, y de ahí que Pericles sea evocado con nostalgia por Calicles).

Y si se duda de esto, compárese las frases citadas con las palabras de los embajadores atenienses a los gobernantes de Melos, que pugnaban por mantener neutral su isla: "sabemos [...] que la justicia prevalece en la raza humana en circunstancias de igualdad y que los poderosos hacen lo que les permiten sus fuerzas y los débiles ceden ante ello" (Tucídides V, 89; vale la pena leer el diálogo íntegro, así como los discursos de Pericles en II, 63-64 y de Cleonte, en III, 37-40).

No se trataba, por ende, de la expresión de un retorno liso y llano a la naturaleza, sino del exacerbamiento de un individualismo carente ya de toda meta que no fuera el placer inmediato (cf. *Gorgias*, 491e y ss.), incurso por ende en un subjetivismo que ya no aceptaba ley ni universalidad alguna que le pusiera límites. Como observa con agudeza Platón, la democracia liberal contiene en sí misma los gérmenes de su propia ruina (*República* VIII, 563e).

Esta situación se da en todos los terrenos. Cuando Platón (en el *Teeteto*, 152a) y Sexto Empírico (*Contra matemáticos* VII, 60) nos narran que Protágoras afirmó que "el hombre es la medida de todas las cosas", explican que proclamaba con ello un subjetivismo gnoseológico que refería todo a la opinión basada en la sensación (de esta manera, si uno dice que hay un viento frío –porque él lo siente así– contra otro que afirma

que es caliente, podrá aceptarse que el viento es frío para uno y caliente para otro, nos explica Platón). Así, también, para el orador Gorgias el lenguaje procede de la percepción sensible de cada uno, pero solo resulta comprensible para el sujeto que habla, no para el interlocutor, al cual llegan sonidos ininteligibles, por lo cual la comunicación entre los seres humanos es imposible[6]. (Sexto Empírico, *Contra mat.* VII, 85-86; escrito anónimo *Sobre Jenófanes, Meliso y Gorgias*, 980a-b.)

El lenguaje se convierte así en un conglomerado de sonidos con que los hombres convienen en designar las cosas (opinión puesta en boca de Hermógenes en el *Cratilo*, 383a y ss.), y cuyo valor radica solo en constituir, a través de la oratoria, un medio de acceder al poder (Gorgias, *Elogio de Helena* 8 y ss. en Diels-Kranz fragmento 11; cf. el fragmento 51 de Demócrito: "el lenguaje se torna a menudo más fuerte que el oro para la persuasión"). Y la crítica llega, como dijimos, a la religión.

El aristocrático sofista Critias, en un pasaje de su drama *Sísifo* que nos transmite Sexto Empírico (*Contra mat.* IX, 54), imagina este origen de la religión: hubo un tiempo en que la humanidad vivía en desorden, como fieras, sin castigos ni recompensas. Entonces los hombres implantaron leyes (*nóoi*), de modo que la justicia (*díke*) imperara (literalmente: "fuera tirano") y sometiera a la insolencia (*hýbris*). Claro está que, al prohibírseles cometer delitos "abiertamente", los hombres comenzaron a delinquir "en forma oculta"; pero he aquí que un gobernante más ingenioso que ellos "inventó a los hombres el temor de los dioses", explicándoles que hay una divinidad inmortal que todo lo oye y todo lo ve, de modo que no dejaría de advertir ningún delito, aunque fuera cometido en silencio "y así –añade– se acabó con la ilegalidad"[7]. Por su conexión con la consolidación del Estado ateniense –con sus *nómoi* y su *díke*– y su referencia al juicio de los criminales, parecería que aquí Critias tiene en la mente, al hablar del dios que ve y oye todo, al Apolo délfico y también acaso su versión órfica.

Por supuesto que, con su análisis crítico de la religión, Critias está plasmando, desde un punto de vista conceptual, la actitud del griego de su tiempo y de ningún modo retratando la situación imperante, ya que, como vimos, lejos de haberse terminado la "ilegalidad", ésta estaba en pleno apogeo. En cuanto a la religión, solo muy formalmente se cuidaban los atenienses, sobre todo después de la guerra del Peloponeso (y

[6] Cf. la descripción que hace Popper (ob. cit., pp. 187-188) de la incomunicación existente en la "sociedad abierta", cuyo modelo halla en la Atenas de Pericles.

[7] Véase sobre esto Jaeger, *Teología*, cap. X, en especial pp. 186-188.

Critias fue uno de los aristócratas que, con el apoyo de Esparta, al concluir la guerra en el 404 a. C., constituyeron el gobierno de los "treinta tiranos" en Atenas, que duró menos de un año).

No muy lejos de esa fecha se dice en un diálogo platónico: "la religiosidad consistiría en una técnica mercantil entre dioses y hombres" (*Eutifrón*, 14e); en efecto, todo era cuestión de determinadas ofrendas para obtener determinados favores divinos y los sacerdotes órficos, según vimos, se dedicaron por entonces a reparar los más terribles crímenes mediante "iniciaciones", todo esto por módicas sumas (*República* II, 364a-365a).

¿Cómo no había de rechazar dinero Sócrates por cumplir lo que consideraba una misión religiosa? En medio de la desubicación imperante, con su relativismo y subjetivismo disociadores, Sócrates se recogió en sí mismo ya desde chico, sintiéndose de algún modo guiado en los pasos que daba (*Apología*, 31a)[8]. Estas vivencias religiosas, producidas en un individuo que a la vez participaba del intelectualismo de su época, lo indujeron a buscar una pauta universal para las acciones humanas, que permitiera ordenarlas o reordenarlas, conferirles sentido.

Cuenta Jenofonte que "dialogaba siempre acerca de los actos humanos, examinando qué es lo santo, qué lo profano, qué lo bello, qué lo feo, qué lo justo, qué lo injusto, etcétera" (*Memorabilia* I, 1.16). Preguntando por lo mismo lo hallamos en los diversos escritos "socráticos" de Platón[9]. Aristóteles, que entró en la Academia platónica cuando ésta se

[8] Sobre la interpretación de lo que Sócrates llama *daimónion*, pueden verse, entre otras opiniones, la de Burnet, *Plato's Eutyphro, Apology and Crito*, Oxford, 1924, reimpr. 1954, nota al *Eutifrón* 3b5, p. 16; las de Wilamowitz, *Platon* I, Berlín, 1919, p. 113 y ss. y *Der Glaube* I, p. 363; así como la de P. Friedlaender, *Plato I. An Introduction*, trad. del alemán al inglés por H. Meyerhoff, actualizada y ampliada por el autor, Routledge and Kegan Paul, Londres-Nueva York, 1958, p. 13. En el cap. VII del "Estudio preliminar" a nuestra traducción de la *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 2ª ed., 1973, p. 100 y ss. hemos tratado también el tema.

[9] No es posible entrar aquí a discutir el llamado "problema socrático", frente al cual se han adoptado posiciones extremas y rechazadas hoy por la mayoría de los investigadores, como las de Dupreel, que cuestiona la existencia misma de Sócrates, o las de Burnet y Taylor, que le adjudican todas las doctrinas que en los diálogos de Platón son puestas en boca de Sócrates. Véase Jaeger, *Paideia* II, trad. W. Roces, F. C. E., México, 1948; "El problema socrático", p. 17 y ss.; R. Mondolfo, *Sócrates*, Eudeba, 2ª ed., Buenos Aires, 1959, p. 8 y ss. y el "Estudio preliminar" a nuestra traducción, citado en la nota anterior. Una bibliografía bastante completa es la proporcionada por H. Cherniss. *Plato* 1959-1957, Göttingen, 1960, en *Lustrum*, IV, pp. 31-35. Aunque, como resultado de nuestras propias investigaciones, hacemos una tentativa de discernimiento, en el presente capítulo, de lo que puede haber sido el pensamiento del Sócrates histórico, no se

había embarcado en procedimientos lógicos de definiciones y clasificaciones, señala que se puede atribuir a Sócrates "la definición de lo universal" (*Metafísica* M4, 1078b 7), idea que se generalizó entre los historiadores modernos, sin explicar suficientemente por qué en los escritos "socráticos" en que se formulaban tales preguntas no se arribaba a definición alguna.

Mondolfo, con Schuhl, sostiene que la afirmación aristotélica "debe entenderse como reconocimiento de una exigencia afirmada más que satisfecha por Sócrates, o sea, realizada sobre todo como esfuerzo crítico más que constructivo"[10]. A primera vista, ésta podría ser la situación en el *Eutifrón*, cuando Sócrates quiere que se le dé una definición de "lo santo" (quizá más adecuado sería decir "lo religioso": *tó hósion*, que tiene un sentido jurídico-religioso) análoga a la que él da de lo par, como aquel número "que es divisible en dos partes iguales" (12d).

Por supuesto que este ejemplo –que tiene género próximo y diferencia específica– no lo inventó Sócrates, sino que proviene, como otros ejemplos análogos puestos en diálogos "socráticos" (por ejemplo *Laques* 192a-b) del campo de las matemáticas, donde probablemente ya se había trabajado en ese sentido.[11] El interlocutor, en este caso Eutifrón, conoce el procedimiento y lo maneja en forma adecuada, pero naufraga no obstante, mareado por Sócrates.

¿Por qué? Entiendo que la clave se da en el mismo diálogo *Eutifrón* (7b-e): ¿en qué tipo de cosas difieren las opiniones de los hombres? O sea, ¿respecto de qué problemas surge su relativismo, su subjetivismo y su escepticismo? No es, dice Sócrates, respecto de números, porque bas-

---

alteraría nuestra exposición en sus líneas básicas si tuviéramos que asignar el mismo, total o parcialmente, a Platón. Respecto de los rasgos con que Jenofonte y Platón nos presentan a Sócrates, bien dice Mondolfo que "estos caracteres, fuesen reales o imaginarios, son los que han ejercido su influjo histórico en el desarrollo de la ética griega. Y esto es lo que más nos importa", *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955, p. 403.

[10] R. Mondolfo, *Sócrates*, p. 36. El valor de los testimonios aristotélicos ha sido puesto en duda, repetidas veces este siglo, pero examinado a fondo por H. F. Cherniss, en diversos escritos y, sobre todo en lo que concierne a Platón, en *Aristotle's criticicism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944; hay reproducción de dicho texto por Russell and Russell, Nueva York, 1962.

[11] Dice T. Gomperz, *Los pensadores griegos* I, trad. G. C. Körner, Guarania, Buenos Aires, 1951 p. 542, nota 1: "el dominio en que nacieron estas tentativas de definición será, según la naturaleza de las cosas, el de las Matemáticas". Sobre las matemáticas, véase el capítulo siguiente.

taría con contar y rápidamente concluirían las diferencias; ni respecto de pesos ni medidas, porque sería suficiente con recurrir a la balanza o al metro. No; es más bien a propósito de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, etcétera, porque en esos casos "no se puede recurrir a un patrón exacto". Sócrates, que poco después ridiculiza la definición de "santidad" o "religiosidad" como "técnica mercantil entre dioses y hombres" (14e), tiene alergia a los "patrones exactos" como los sistemas de contar, medir y pesar y, por lo mismo, no puede permitir que se pretenda seguir aplicándolos a lo que es para él lo supremo, lo que debe regir los actos humanos.

Quizá ya la afirmación de Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas", con su relativización en la sensación, se había rebelado contra la concepción apolínea del mundo y equivalía a decir que, para apreciar la realidad, no hay más balanza, metro y contador que la sensibilidad de cada hombre. En un sentido profundo, Sócrates aceptaría en parte la tesis, pero su negación de todo tipo de módulo para apreciar las cosas encierra a Protágoras en el subjetivismo, que Sócrates rechaza. Precisamente, la definición pretende delimitar, señalar los límites de un concepto, medirlo, si se quiere: medir la parte que le corresponde dentro de un concepto más extenso.

Desde el comienzo del diálogo, el lector advierte que Eutifrón no es un hombre "religioso" y dado que, en este como en otros casos, Sócrates equipara al ser "religioso" con el verdadero conocimiento de la "religiosidad" y, en base a ello, interroga al sacerdote Eutifrón para defenderse, según dice, en el proceso que se le sigue por "irreligiosidad".

¿Puede suponerse entonces por un momento que, con solo un poco de lógica, pueda atrapar Eutifrón la "religiosidad" en una definición, como venía sucediendo, en las propias narices de Sócrates? El comercio, viene a decirnos Sócrates, resuelve muchas clases de discusiones entre los hombres, pero no puede en el fondo resolver, como en apariencia lo ha hecho hasta entonces, diferencias en torno al sentido último de las cosas.

Sin embargo, Sócrates no deserta de la religión apolínea, como Protágoras; se limita a desmitologizarla: la pauta que busca para los actos humanos ha de ser como esa divinidad, que dice a los hombres de todo el mundo lo que son y lo que deben ser. Ya hemos dicho que el verbo *theoreín*, que Platón usa en el sentido de "contemplar" y que, en general, se aplicaba al "asistir como espectador" a los juegos, tenía como sentido originario el de "ir a consultar al oráculo de Delfos", o sea, pre-

guntar lo que debía hacerse y esperar la respuesta para obrar. Sócrates nos propone que miremos al fundamento mismo de la religiosidad humana, "aquello por lo cual todos los actos religiosos son religiosos", "lo usemos como paradigma", para saber si lo que "se hace es religioso o no" (*Eutifrón* 6d-e).

En este *mirar al paradigma* radica para Sócrates el saber que Eutifrón no va a poder lograr mediante definiciones. Mirar y actuar, empero, se funden en un solo momento: no hay aquí todavía cronologías establecidas. Solo es religioso, es decir, obra religiosamente, el que conoce la religiosidad, y solo conoce la religiosidad el que obra religiosamente.

Cuando Sócrates descubrió la pequeñez del individuo y lo fatuo de su intelectualismo (*Apología*, 23a-b), se sintió inmerso en el medio divino, se puso incondicionalmente "al servicio del dios" , y acometió la empresa de transmitir el mensaje que había recibido del oráculo. Fue en ese instante que se tornó peligroso para el partido democrático. Puede ser, como se ha señalado, porque buena parte de sus discípulos eran aristócratas jóvenes (el famoso caudillo Alcibíades se contó entre ellos) que podían acogerse a su crítica de la época, sobre todo en lo religioso, para intentar nuevas restauraciones de la oligarquía; puede ser también porque su doctrina, abiertamente en conflicto con las estructuras vigentes, se sentía como peligrosa.

Lo cierto es que, si de los aspectos positivos de esa doctrina sabemos poco o nada (cómo se hacía, por ejemplo, para obrar religiosamente o para conocer la religiosidad, para enfrentarse con el paradigma), sus acusadores le dieron oportunidad para *mostrarla*: pudiendo ganar el proceso con halagos o prebendas, o evadirse luego de la prisión con el soborno de los guardianes, no evitó la muerte, sino que la afrontó. En este póstumo acto se fundieron entre sí paradigma y conducta, y los discípulos, impresionados, vieron. Por lo menos para uno de los neófitos, Platón, fue aquella una muerte iniciática.

CAPÍTULO IX

La aurora de la ciencia occidental

A lo largo de las páginas precedentes, hemos dado con nombres muy diversos, ligados en algunos casos a la historia de la filosofía, otros a la historia de la ciencia, otros a la de la literatura o de la religión o de la política, a la historia sin más, en fin. Pero sucede que el hombre en cuyo estudio pretende iniciar este libro ha sido, se dice, un filósofo y, si no es seguro que haya sido un científico, se lo conecta a la ciencia, por lo menos a la ciencia matemática, como uno de sus más firmes propulsores. Es interesante, pues, detenernos un poco en aquellas grandes líneas que desembocan en la filosofía y en la ciencia que impulsa Platón; ya que, si bien nadie dice que la ciencia sin aditamentos haya sido producto de los griegos, y bien conocidos son los milenarios inventos y pensamientos orientales y egipcios, prácticamente en la Academia, en aquella institución creada por Platón en el primer tercio del siglo IV a. C., es donde se sientan las bases de la filosofía y de la ciencia occidentales.

Suele decirse, con Aristóteles, que los pioneros de esta clase de pensamiento son los milésicos del siglo VI a. C., comenzando por Tales. Pero es poco, en verdad, e incierto lo que sabemos de Tales: figura entre los siete sabios de Grecia, otro de los cuales ha sido Solón. No obstante, ni Solón ni los otros cinco, desconocidos para nosotros[1], han tenido fama de filósofos ni de científicos.

En cuanto al que es mencionado como discípulo de Tales, Anaximandro, Charles Kahn ha dicho que fundó la astronomía científica[2]. Sabemos que Tales adquirió fama por predecir un eclipse de sol,

[1] Pitaco de Mitileno, Bias de Prieno, Cleóbulo de Lindos, Periandro de Corinto y Quilón de Lacedemonia, según la lista que Diógenes Laercio (I, 13) considera como la más difundida. En el *Protágoras* 343a Platón menciona la lista, pero incluyendo a Misón de Quemeo en lugar de Periandro. Según el comentario de J. Adam y A. M. Adam (*Platonis Protagoras*, Cambridge, 1957, p. 159), la sustitución de Periandro se ha debido a que "Platón rehusó consentir que un tirano pudiera ser verdaderamente *sophós*"

[2] Charles Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmologiy*, Columbia University Press, 1960, y artículo "On Early Greek Astronormy", en *The Journal of Hellenic Studies*, 90, 1970. Este artículo es a su vez réplica de otro –en que se critica al libro de Kahn

pero, según parece, habría apelado a un procedimiento no científico para calcularlo: de acuerdo con registros babilónicos, confeccionados por gente que sabía mucho de estas cosas pero aún no hacía ciencia "de la buena", Tales se habría manejado tomando nota de la recurrencia de tales eclipses, en forma muy oportuna y habría asombrado a muchos, pero probablemente no demasiado a los "bárbaros" del Levante[3].

Pero el mismo Kahn aclara que, para poder hablar de astronomía científica, a diferencia de la babilónica o de la egipcia, tenemos que contar con "la idea de un modelo geométrico de la tierra y del cielo", cuando menos; lo cual, según Dicks, no era algo de que podía estar provisto Anaximandro. El modelo del sistema solar es a la astronomía lo que la prueba o la demostración es a la geometría, dice Kahn en coincidencia en este punto con Burkert: sin ellas no hay la ciencia correspondiente[4].

Por lo demás, si bien Aristóteles atribuye a Tales algunas anécdotas vinculadas con posibles descubrimientos y teorías, ninguna nos proporciona una cita de un texto, como para que podamos decir que contamos siquiera con una frase textual de Tales. Y la que conocemos de

---

como "altamente imaginativo"- de D. R. Dicks, "Solstices, equinoxes, and the Presocratics", publicado en la misma revista, 86, 1966. Según Dicks, en Anaximandro podemos detectar determinación de solsticios, siendo que "estos fenómenos requieren solo una simple observación [...] *no implican teorías astronómicas de ningún tipo*", a diferencia de los equinoccios, que "no pueden ser determinados por la sola observación simple", sino que su tiempo tiene que ser obtenido "por cálculo, y semejante cálculo presupone un conocimiento considerable de una teoría astronómica básica" (pp. 31-32); de ahí que "los comienzos de una astronomía matemática griega, no pueden ser retrotraídos a una época anterior al siglo V a. C." (p. 35). A. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, destaca como elemento nuevo -en lo que concuerda, según se verá, con Kahn- y "sin ejemplo en Oriente, la construcción de un modelo universal a partir del espíritu de la geometría griega" y traza una línea: "Desde Eudoxo hasta Ptolomeo, pasando por Hiparco, se puede abarcar en cierta medida el desarrollo de esta ciencia griega [...]. Los testimonios astronómicos conexos más antiguos los encontrarnos en la obra de Platón; no por casualidad los astrónomos tardíos más importantes son casi todos platónicos" (pp. 278-279). Pero encuentra huellas, como Dicks, en el siglo V, de algún antecedente, presuntamente pitagórico, como podría ser Filolao; y por fin, incluso "ya en Anaximandro están formuladas las bases de aquel modelo universal específicamente griego" (p. 287), con lo que arriba a una suerte de término medio en la polémica Kahn-Dicks (que él ignora por razones cronológicas).

[3] Cf. T. L. Heath, *A History of Greek Mathematics* I, Oxford, 1921, pp. 137-138. Véase W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I, Cambridge, 1962, pp. 47-49, y artículo a Dicks citado en nota 140.

[4] Kahn, "On Early Greek Astronomy", p. 110; Burkert, *Weisheit*, p. 278.

Anaximandro es, al decir de Simplicio (siglo VI d. C.), quien nos la transmite a través de una cita tomada de una recopilación que en su momento habría hecho Teofrasto, el discípulo de Aristóteles que heredó la dirección del Liceo, "un lenguaje poético" que nos hace más enigmático su contenido. Allí se habla de cosas que "pagan la pena y la reparación unas a otras por su injusticia, según el ordenamiento del tiempo". Esto último, por un lado, parece conjugarse con la anécdota de que Anaximandro inventó un gnomon o reloj solar[5], pero, por otro, no da mucho pie para que estemos seguros de que allí comenzó la filosofía.

Si fuera cierto que Tales dijo que "todo está lleno de dioses" o que "el imán tiene alma porque mueve al hierro"[6], habría que convenir no solo que en Tales y en Anaximandro ha habido pensamiento mítico (lo cual no sería una dificultad tan grave como para pensar en una incompatibilidad con la filosofía, ya que también en Platón encontramos mitos y, si se hubiese perdido la obra de Platón y quedado solo algunos pasajes de mitos, estaríamos en una hipotética situación análoga), sino que hay pocos medios de distinguirlos de otros pensadores que no son considerados habitualmente filósofos, como Homero y Hesíodo.

Si fuera el hecho distintivo el hablar de *arkhé* (palabra que se discute si fue Anaximandro el primero en usar o el primero en concebirla como *ápeiron*, esto es, "infinita"), nos encontramos con que ya Homero la emplea cuando dice "la *arkhé* de la guerra"[7]. Si la cuestión está en conferir al vocablo el sentido de "sustancia" o "causa material" que le atribuye Aristóteles (*Metafísica* A 3, 983b), es claro que estos conceptos son aristotélicos y no han podido ser pensados por los milésicos. Si se trata de hablar del "origen" de las cosas, la *Teogonía* de Hesíodo narra el comienzo de todo el universo. Y si es por hablar de "lo más importante" en el mundo o en la vida (o lo que "manda", *árkhei*), Homero nos provee abundante material para la reflexión[8].

[5] Diels-Kranz 12 A4: Eusebio, *Preparatio Evangelica*, X, 14.11.

[6] Diels-Kranz 11 A22: Aristóteles, *De Anima* A 5, 411a (la frase se encuentra en Platón, *Leyes* X, 899b, pero sin mención de Tales); la segunda sentencia se halla en la misma obra aristotélica, A 2, 405a.

[7] *Ilíada* XXII, 116. Véase la discusión del problema en cuanto Anaximandro, en G. S. Kirk-J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1962, p. 107: "Did Anaximander call the originative substance *arkhé*?".

[8] Nos hemos extendido sobre ese punto y el tema aquí tocado, en general, en "El problema del comienzo histórico de la filosofía en Grecia", *Anales de Filología Clásica*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, vol. X, 1966-1967.

"Filosofía", pues, en el sentido de reflexión sobre la vida y el mundo ha habido en Grecia cuando menos desde Homero y Hesíodo, o sea desde nuestros primeros testimonios escritos. Y el hecho de que Platón haya considerado "artesanos" a los poetas, no es suficiente para descalificar a éstos en el ámbito científico: 1) nunca es demasiado claro Platón sobre la diferencia entre la "técnica", propia del artesano, y la "ciencia"; 2) también Platón ha considerado, hasta cercanos los fines de su vida, como "artesanos" a los médicos; 3) uno de los principales filósofos, a quien Platón reconoce como maestro, Parménides, expuso su pensamiento en un poema en metro y lenguaje homérico.

Muy probablemente ha sido Parménides, a comienzos del siglo V a. C., quien aportó el *elemento argumental* decisivo para el avance de la filosofía y la ciencia occidentales, aunque en Oriente y otras zonas no lo requiriera del mismo modo el pensamiento humano.

Por un lado, tal vez estimulado por la retórica judicial, que comenzaba a regular la vida pública con el asentamiento de la *pólis* griega, Parménides emplea una *intención persuasiva* que es condición del diálogo y de la filosofía (de la filosofía de Platón quizá más que de otras)[9]. Por otra parte, en su afán persuasivo, Parménides aplica al argumento un procedimiento empleado hasta entonces en la geometría: la dicoto-

[9] En el artículo "Los dos caminos de investigación que podía concebir Parménides", en revista *Philosophia*, Mendoza, 1963, p. 14, hemos recogido las tesis de O. Gigon (en su obra *Der Ursprung der griechischen Philosophie*), sobre la influencia de la argumentación judicial sobre Parménides, así como la tesis opuesta de F. M. Cornford (*Plato and Parmenides*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 3ª ed., 1951, p. 29), de que han sido las demostraciones de la geometría las que han influido sobre Parménides. En nuestro artículo, cuestionaba esto de las influencias y hacía notar, respecto de Parménides, que "sus escritos constituyen la primera evidencia que tenemos" de una "visión en la cual vemos funcionar claramente por primera vez estructuras racionales como los principios lógicos y, a partir de éstos, operaciones como la deducción". Sin chocar con esto, hoy nos inclinamos más, por la tesis de Gigon, que es la que también conjetura A. Szabó en su artículo de 1962 "Die Anfänge des Euklidischen Axiomensystems", incluido en la recopilación de O. Becker, *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Wege der Forschung, Darmstadt, 1965, p. 356. En esta dualidad de posibilidades, juega la distinción que juristas lógicos como G. Kalinowski y Ch. Perelman han señalado entre lo que denominan la "lógica de la persuasión", válida en el ámbito jurídico empírico –donde la metodología es notoriamente diferente de la lógica abstracta– y lo que llaman lógica de "la coerción intelectual", de validez en el moderno ámbito matemático y del pensamiento lógico más vecino a dicha disciplina (cf. *Archives de Philosophie du Droit. Tome XI. La Logique du Droit*, C. N. R. S., París, 1966, p. 16 y ss.). Sobre la simbiosis de ambas lógicas y la posible prevalecencia del elemento persuasivo en Platón, puede consultarse el excelente trabajo de Glenn R. Morrow, "Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus", en *The Philosophical Review*, nº 350, abril de 1950, Cornel University Press, pp. 147-163.

mía. De aquí nace un principio de no contradicción y el argumento, aunque sea en forma indirecta, puede probar algo: que lo contrario es absurdo, contradictorio.

Lo segundo es decisivo para que aparezca aquello que Kahn y Dicks, entre otros, exigen como condición de la geometría científica: la prueba. Ciertamente, la prueba no basta, contra lo que se estima, para que haya geometría. Debe haber teorema, lo cual implica que lo que se prueba es algo que ha sido afirmado previamente, y que este procedimiento se efectúa por medio de y a partir de datos que es menester que se hagan explícitos. Quizás este segundo requisito no se cumpla del todo hasta que Platón lo demande como vemos que lo hace al final de *República* VI, donde, en rigor, parece que exige algo más: que el fundamento último, del cual partan todos los argumentos y en el que desembocan todas las conclusiones, sea el Bien, es decir, aquella meta suprema, fuente de toda realidad, solo mirando a la cual se puede hacer justicia en la *pólis*[10].

¿Y esto a qué viene? ¿Acaso es que Platón nació para ponerle obstáculos a las ciencias matemáticas en lugar de darles alas, como se suele decir? Para sugerir una respuesta, rastrearemos en las fuentes en donde posiblemente abrevó.

Los pitagóricos, como todos los intelectuales "paganos" que se las han tenido que ver con el impetuoso espiritualismo del recién llegado cristianismo, han atribuido al legendario fundador de su organización, Pitágoras, la mayor parte de los descubrimientos matemáticos de alrededor de diez siglos, la mitad antes de nuestra era, la mitad después. Por lo demás, ya a mediados del siglo IV a. C., Aristóteles dice que "los llamados pitagóricos fueron los primeros en cultivar las matemáticas" (en tiempo de los atomistas: *Metafísica* A5, 985b-c). A continuación, sin embargo, no abona tal aserto con la adjudicación a los pitagóricos de tal o

[10] Este tipo de interpretación es rechazado por numerosos investigadores, como es bien expresamente el caso de R. M. Hare, "Plato and the Mathematicians", incluido en *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. por R. Bambrough, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965, o el viejo artículo de 1932, incluido en *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. por R. E. Allen, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965; o bien, entre otros, el ensayo de 1932 reeditado hace poco con un valioso apéndice, *Platon, Theaetet und die antike Mathematik* de K. v. Fritz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, 1969. También las conversaciones con el profesor H. F. Cherniss en 1971 y la lectura de los distintos trabajos de A. Szabó nos han hecho las veces de objeciones en algunos casos insuperables. No obstante, mas que de la mano de otros autores, cuanto más leemos los libros VI y VII de la *República*, más nos convencemos (luego de haber dedicado, por lo demás, tantos años al estudio del *Fedón*) de la tesis que aquí, contra viento y marea, sostenemos. En *El sol, la línea y la caverna*, publicado en esta misma colección, retornamos sobre la cuestión.

cual descubrimiento geométrico o aritmético, sino que les atribuye el haber considerado a los números como principios o como esencias de todas las cosas, y que los utilizaban para definir la justicia, el Alma, el Entendimiento, la Oportunidad, etcétera (cf. *Met.* M4, 1078b y el comentario de Alejandro de Afrodisia, que Ross incluye como fragmento 13 de la obra perdida de Aristóteles sobre los pitagóricos). O bien les atribuye el haber puesto como principios una heterogénea tabla de diez parejas de contrarios, en donde se dan cita tanto lo Uno y la Multiplicidad como el Macho y la Hembra, la Luz y la Oscuridad, lo Bueno y lo Malo, etcétera. La Década habría sido la perfección, hasta el punto de que por una figuración geométrica de la misma (la *tetráktys*) habrían hecho el "juramento pitagórico" los adeptos de la secta. Todo esto no puede ser conectado evidentemente con teoría científica alguna, matemática o no.

¿De dónde sacó Aristóteles entonces semejante afirmación respecto del cultivo pitagórico de las matemáticas? Una buena parte de los manuales de historia de la filosofía se guían por tal afirmación –como se ve, menos sostenible de la referida a la filosofía milésica– "confirmada" por el testimonio de neoplatónicos y neopitagóricos posteriores en nueve o diez siglos. Sin embargo, ni del "teorema de Pitágoras", ni de la irracionalidad, ni de tantas otras cosas "pitagóricas" tenemos la menor prueba segura de que hayan sido creaciones, si no del legendario Pitágoras, al menos de "los llamados pitagóricos", fueren "acusmáticos" o "matemáticos".

Debemos tener en cuenta que Aristóteles estudió alrededor de veinte años en la Academia con Platón y que éste, veinte años más atrás, había viajado a Italia y conocido allí al político pitagórico –al menos, así considerado por algunos– Arquitas de Tarento[11], quien parece haber

[11] Sobre el ingreso de Aristóteles a la Academia y su permanencia de veinte años en ella, véase, entre otras obras, la de W. Jaeger, *Aristóteles*, trad. J. Gaos, F.C.E., México, 1946, p. 19. La fuente es la *Vita Marciana* (V. Rose, *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, 1886, p. 427; hay edición de O. Gigon, *Vita Aristotelis Marciana*, W. de Gruyter, Berlín, 1962). Dice Jaeger: "Dado que 'Aristóteles' fue miembro de la Academia hasta la fecha de la muerte del último (= 'Platón', 348/7), tiene que haber entrado en ella durante el 368/7". A propósito de la Carta VII, dice G. Morrow: "Platón visitó Tarento en algún momento, poco antes del 388 (Dióg. Laercio III,18; Nepos, *Dion* 2) y la intimidad entre él y Arquitas fue probablemente mantenida sin interrupción desde esa fecha. Durante la segunda visita de Platón a Sicilia en el 367, logró prácticamente una alianza entre Arquitas y Dionisio el joven (*Carta* VII, 338c), y fue Arquitas quien intervino para asegurar la partida de Platón, sano y salvo, de Siracusa en el 361 (*Carta* VII, 350a)" (*Plato. Epistles.* A translation with critical essays and notes by Glenn R. Morrow, Indianapolis-Nueva York, 1962, p. 258, nota 1). Aristoxeno y Suidas parecen ser las

escrito un libro *Sobre "asuntos" matemáticos*, entre los que incluye la geometría, el estudio de los números y de la música (también de los astros, con lo cual, en forma menos orgánica, preludia el ordenamiento de las ciencias matemáticas de *República* VII), que se ocupan "de las dos formas primigenias del ser" (que serían "número" y "magnitud", según Kranz, en Diels-Kranz 47B1). Sean auténticos o apócrifos estos textos que le atribuye ocho siglos más tarde Porfirio, parecería que *ha sido el cultivo de las matemáticas que ha conocido Platón por medio de Arquitas el que lo ha hecho tomar un camino metafísico de la búsqueda de la perfección* (véase capítulo X) y, en todo caso, así es que plantea su estudio en el libro VII de la *República*. Y estas matemáticas "pitagóricas" fueron las que Platón le transmitió sin duda a sus discípulos, entre ellos a Aristóteles.

Que luego esto haya incitado a Platón a tomar contactos con otros matemáticos –dedicados en parte a menesteres prácticos, en parte a problemas más del gusto de los sofistas, como el de la cuadratura del círculo, aunque este pudiera responder a una búsqueda auténtica de racionalizar lo irracional, de medir lo que se resistía a ser medible– y, a su vez, los haya reunido y estimulado para que organizaran y sistematizaran sus estudios, no impide que, por una parte, el estudio le creara exigencias de mayor rigor o de un rigor distinto al que nos transmite Aristóteles respecto de los pitagóricos (el rigor argumental y organizativo) y, por otra parte, haya procurado que este estudio desembocara en el bien político, esto es, en el bien común.

Aquel elemento argumental que dijimos existía en el poema de Parménides, se movía, según vimos, en dos terrenos: uno era el de la PERSUASIÓN, el del diálogo, el de la *pólis* griega en suma; el otro era el de la NECESIDAD implantada por el principio de no contradicción, que concatenaba una fase del pensamiento con otra, inexorablemente[12], el

principales fuentes de nuestro conocimiento sobre la presunta filiación pitagórica de Arquitas. Casi todos los testimonios lo presentan como gobernante de Tarento, al parecer en calidad de estratega, como fue el caso de Pericles.

[12] Este carácter condicionante es el que el médico hipocrático, autor del tratado *De la medicina antigua*, denomina 'causa" (*aítia*) y encuentra como indispensable para producir enfermedad y para, de ahí, una vez detectada, curarla: "hay que considerar como causa en cada caso aquello cuya presencia necesariamente produce este modo 'de enfermedad', pero que, al transformarse en otra mezcla hace que 'la enfermedad' cese" (se refiere a la mezcla de lo caliente, lo frío, etc.). Todavía el carácter de "imputación" presente en la queja de Agamemnón en la *Ilíada* (XIX, 86) y que lleva consigo el concepto de *aítios* en la legislación penal de Solón (*aítios phónou* = homicida, o sea culpable de muerte) persiste cuando se considera un "cuadro" de síntomas como "causa" de una

terreno de la coerción. A poco que las matemáticas se desembarazaron de la balanza del tendero y de la medición de la tierra[13], hallaron de mayor interés la "lógica de la necesidad" que la "de la persuasión", que solo valía pedagógica y políticamente, pero que entre colegas estaba de más, la otra les bastaba.

Platón –hasta el *Timeo*, incluido– está convencido de que "el origen del mundo es una mezcla combinada de la necesidad y de la inteligencia" y de que la primera, sin la segunda que la persuada y la conduzca al orden, iría a parar al caos. *De ahí que Platón se empeñara en politizar las matemáticas.* De ahí también que, cuando la *pólis* entró en decadencia y con ella el diálogo y la filosofía, las matemáticas alcanzaran su más alto florecimiento, *en el nivel internacional*, en la imperial Alejandría.

enfermedad. La medicina pudo pasar de mera práctica empírica a ciencia en la medida en que la regularidad entre causa y efecto entre "cuadro" y "enfermedad" (y entre "enfermedad", "remedio"y "salud") adquirió ese casi matemático adverbio "necesariamente".

[13] Dice Proclo: "se ha investigado que entre los egipcios fue que por primera vez se descubrió la geometría, que adquirió su nacimiento a partir de la medición de las áreas, pues ella era necesaria para ellos por causa del desbordamiento del Nilo, que echaba a perder las comarcas pertenecientes a cada uno. No es nada asombroso que el descubrimiento de esta y otras ciencias se haya originado a partir de la necesidad, puesto que todo lo que entraña evolución marcha desde lo imperfecto hacia lo perfecto... Así, pues, tal como el exacto conocimiento de los números ha recibido su comienzo entre los fenicios, a causa de su comercio y transacciones, así también entre los egipcios fue descubierta la geometría por la causa mencionada" (Proclo, *In Euclidem Commentaria* I, ed. Friedlein, reed. Teubner, Stuttgart, 64, 16). Hay que decir que, si lo tardío de la obra de Proclo (siglo V d. C.) pudiera dar lugar a sospechas de deformaciones a través de tradiciones legendarias, diez siglos antes tenemos noticias semejantes, en lo que a la geometría respecta, del historiador Herodoto (II, 109) respecto a las medidas del gobernador Sesostris –bajo Ramsés II, alrededor del 1.300 a. C.–, quien se vio obligado a ordenar a sus funcionarios a medir (*metreîn*) la tierra (*gê*) cultivable antes y después de cada inundación, de modo que los impuestos fueran pagados en proporción a la tierra laborable.

CAPÍTULO X

La batalla inmortal

"Cuando era joven", escribe Platón alrededor de los 75 años (*Carta* VII, 324 b y ss.), "me pasó lo mismo que a la mayoría: pensé en dedicarme a la política tan pronto como fuera mayor de edad", después de los veinte años. Ahora bien, llegado ese momento, se encontró con un régimen tambaleante, nos cuenta, que no tardó en sucumbir bajo una rebelión, dando lugar al gobierno de los Treinta tiranos. Entre éstos se contaba un tío de Platón, el mencionado Critias, y lo invitaron a colaborar con ellos. Platón no nos dice si efectivamente aceptó y llegó a colaborar o no, pero nos hace saber que se hizo ilusiones, cosa "nada extraña, dada mi juventud", en el sentido de que el nuevo régimen "administraría el Estado de un modo justo". Pero lo que vio en poco tiempo "hizo parecer una época dorada la del anterior régimen". Entre otras cosas, narra, quisieron complicar a su "querido amigo Sócrates" en sus crímenes, quien corrió peligro de muerte por negarse a ello.

Todo esto y mucho más lo hicieron desistir de intervenir en política. "Pero no mucho después fueron depuestos los Treinta con todo su régimen, y nuevamente me asaltó el deseo, aunque con menos fuerza, de actuar en política." No tardó en volver a desencantarse, constituyendo el golpe de gracia la condena de Sócrates provocada por políticos amigos de aquellos de cuyo asesinato había rehusado hacerse cómplice.

Así, continúa Platón, poco a poco fue decepcionándose de la política "de modo tal que yo, que al comienzo estaba lleno de ardor por actuar en política, al contemplar esto y ver cómo todo iba a la deriva, terminé por aturdirme", lo cual no le impidió seguir pensando de qué modo podían mejorarse las cosas y, a la vez, aguardar el momento oportuno para obrar". Pero llegó a la conclusión de que todos los Estados se hallaban mal gobernados y de que solo a partir de la filosofía se puede "ver" lo justo "tanto en lo político como en lo individual" ' por lo cual el único remedio sería que los filósofos llegaran a gobernar, o que los gobernantes, "por milagro", se pusieran a filosofar. Estos pensamientos le habían surgido, concluye (326b), en oportunidad de viajar por primera vez a Italia y a Sicilia.

No obstante, que su escepticismo al respecto no era tan definitivo, lo demuestra el hecho de que aprovechó su viaje para intentar dar lecciones al tirano de Siracusa, Dionisio I, acerca de cómo gobernar justamente, con el resultado de que apenas pudo escapar de la muerte y fue vendido como esclavo –según la anécdota recogida por Diógenes Laercio, III, 19– para ser luego rescatado por un amigo. Cuando Dionisio I murió y le sucedió su hijo Dionisio II, Platón volvió a Sicilia "para requerirle tierra y hombres para realizar su República", afirma Diógenes (III, 21). El resultado fue parecido al primero, pero Platón insistió una tercera vez, también infructuosamente, luego de lo cual, dice Diógenes que regresó a Atenas "donde no se ocupó ya de política, aunque por sus escritos se ve que era político" (III, 22).

"La forma espiritual originaria de la filosofía de Platón era la edificación del Estado" declara Jaeger, y añade: "los doce libros de las *Leyes* son testimonio de que se mantuvo hasta el fin en su meta originaria"[1]. Me parece indudable que no pueden ser pasadas por alto estas consideraciones, que evidencian el marco de preocupaciones en que debe examinarse el pensamiento platónico.

Diógenes Laercio (III, 6) nos informa acerca de las enseñanzas que, en su juventud, recibió Platón de parte de los sofistas Cratilo y Hermógenes, sostenedor y deformador el primero de la filosofía heracliteana, y el segundo de la parmenídea. Ya Aristóteles (*Metafísica* A6, 987 a 32) presenta a Cratilo como el primer maestro de Platón, que le habría instruido acerca de la concepción del mundo de Heráclito, preocupaciones que Platón habría abandonado al seguir las enseñanzas de Sócrates, cuya problemática era moral.

Ahora bien, tenemos otro pasaje autobiográfico de Platón, éste que reseña su evolución intelectual hasta la madurez, y que es puesto en boca de Sócrates: el del *Fedón* (96 y ss.)[2]. Comienza así: "cuando era

[1] W. Jaeger; "Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung", en revista *Die Anitike* IV, 1928, p. 168. También, del mismo autor, *Paideia* II, desde p. 100 en adelante y todo el t. III; y Friedlaender, ob. cit., p. 9.

[2] Burnet y Taylor, de acuerdo con su ya mencionada tesis de adjudicar a Sócrates todo lo que Platón pone en boca de éste, sostienen que se trata de la autobiografía de Sócrates. W. Jaeger (*Paideia* II, p. 34 y ss.) y R. Mondolfo (*Sócrates*, p. 11 y ss.) atribuyen en cambio la biografía a Sócrates en su primera parte, negativa, más no en la segunda, donde se expone la teoría de las Ideas, de neto cuño platónico. Pero existe, a nuestro juicio, una perfecta continuidad entre ambas partes, tanto respecto de la ilación conceptual como del matiz vivencial de la biografía; de modo que, aun si la primera parte reflejara la evolución de Sócrates (cosa más que problemática), pensamos que Platón ha de haber

joven me apasionaba extraordinariamente por esa especie de sabiduría a la que se llama investigación de la naturaleza", y prosigue narrando los pormenores de sus preocupaciones al respecto, así como que quedó "completamente enceguecido por causa de estos estudios", en los cuales veía a distintos filósofos (ni el nombre ni doctrinas heracliteanas que nos sean familiares aparecen aquí, sino solo la mención de Anaxágoras, y de tesis que se adjudican a Parménides, Alcmeón, Empédocles, Arquelao, etcétera), reducidos a la experiencia sensible, que solo nos presenta una conexión (mal llamada habitualmente "causa", según Platón) de condicionamiento, desembocando así en un puro mecanicismo. De este modo, concluyó por "decir adiós" a todas esas explicaciones y buscar la verdad a través del "lenguaje" (*lógos*, que también puede traducirse, entre otros vocablos, por "razón" y "teoría"), y no ya por medio de los "hechos" o "experiencia" (*érgon*). Y, a partir de la búsqueda del sentido del lenguaje, nos viene a decir, es que pudo ver (el verbo griego que usa en el correspondiente pasaje, ya citado, de la Carta VII es *katideîn*, compuesto de *ideîn*, de donde derivan *idéa* y *eîdos* que, en Demócrito y Platón, ya no designan simplemente lo visto con los ojos, sino "lo visto" con la mente)[3] la esencia de las cosas, tanto lo Bello, como lo Justo, etcétera, a cada una de las cuales llama *idéa* o *eîdos*. Ahora hagamos la conexión entre los dos relatos.

---

estado compenetrado con ella hasta el punto de hacerla suya y, como tal, vale entonces para nosotros.

Harold F. Cherniss, en el artículo "The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy" en el citado volumen en homenaje a R. Mondolfo, *Estudios de historia de la filosofía*, Tucumán, 1958, pp. 103-105, afirma que no se trata de la autobiografía de Sócrates ni de Platón, sino más bien de "un progreso del filósofo" en general; y un progreso del filósofo en el cual los estadios progresivos están representados por las doctrinas particulares de fiolósofos anteriores ordenadas de acuerdo con una interpretación esquemática". Esto debe ser así, pero de todos modos no podemos dejar de ver un trasfondo biográfico, sobre todo a través del paralelo (que también sirve de argumento a Friedlaender, ob. cit., p. 239) con el citado pasaje de la *Carta* VII, cuya autenticidad es cuestionada por diversos investigadores (cf. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945, Lecture I, en especial p. 13), pero mas bien en lo que hace al pasaje llamado "digresión filosófica", no tanto en éste, más anecdótico. En nuestra edición del *Fedón* (Eudeba, Buenos Aires, 1971), pp. 176-177, nota 185, y de la *Apología* (2ª ed. Eudeba, Buenos Aires), p. 74 y ss., hemos tocado el tema.

[3] Sobre la discusión en torno al posible origen hipocrático de los vocablos, véase la *Varia Socratica* de A. E. Taylor, First Series, Oxford, 1911, cap. V, "The Words *eîdos, idéa* in pre-platonic literature" p. 180 y ss., espec. hasta p. 249, y la ácida réplica de C. M. Gillespie, "The Use of *eîdos* and *idea* in Hippocrates" en *The Classical Quarterly* VI, 1912, nº 3, pp. 179-203. Estos autores no toman en cuenta el importante estudio de C. Ritter, *Neue*

Evidentemente, ya desde "cuando era joven" Platón fue un idealista, en el sentido en que en el lenguaje cotidiano y extra-esquemático usamos el vocablo, a saber, en el de tener ideales más allá de su propia realización individual, y en el de no conformarse con la realidad presente. Esto se ve claramente en la *Carta VII*. Muy fuerte debió haber sido su idealismo para no haber cejado ante las sucesivas decepciones que sufrió. Claro está que, en ese primer momento juvenil que nos narra, estos ideales no están aún delineados con claridad: solo sabe que la sociedad tiene que mejorarse, que de alguna manera ha de lograrse esto. Se lanza así a la praxis, con los resultados expuestos. Pero ha sido de todos modos una praxis un tanto contemplativa o discursiva, ya que no lo vemos envuelto en la acción de los partidos en ningún momento, ni tampoco tenemos pruebas de que haya desempeñado cargos políticos (la *Carta VII* da la impresión de que su actitud ante la invitación de los Treinta fue más bien de expectativa y desengaño). Esto le ha impedido, ser arrollado por los acontecimientos y le ha permitido planear un poco, quizá demasiado, por sobre ellos; así, paralelamente, ha podido inquirir cuestiones en apariencia teoréticas, pero para él vinculadas de modo forzoso a las otras.

¿Acaso no decía Heráclito que "sabiduría es decir verdad y obrar *de acuerdo con la naturaleza*, atendiendo a ésta" (fragmento 112)? Tales exaltaciones de la naturaleza como "incesante fuente del acontecer" (ése ha sido el sentido de *phýsis* en los primeros filósofos, según Aristóteles) ha de haberlas oído Platón desde chico. Y puesto que el orden de la sociedad debía alimentarse del orden de la naturaleza, Platón quería saber cómo era dicho orden natural, cuál era su sentido. Si Cratilo fue maestro de

---

Untersuchungen über Plato, O. Beck, München, 1910, parte VI, "*Eídos, idea* und verwandte Wörter in den Schriften Platons", p. 228 y ss. en especial pp. 322-325. En revancha, son ignorados por la revista de Wilamowitz a los usos de estos términos en *Platon* II, Weidmann, Berlín, 1919, cap. 18, pp. 249-253. Relevante para la cuestión es el trabajo de 1938 de Kurt von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, reprod. fotomec. Wiss. Buchges, Darmstadt, 1963, espec. p. 26 y pp. 40-77. En cambio, la tesis de P. Brommer, *EIDOS et IDEA Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon* (Assen, 1940) es prescindible y retorna, forzadamente, a una distinción entre los dos vocablos que ya Ritter había mostrado inexistente. La nueva edición, en versión inglesa de *Plato I. An Introduction*, de P. Friedlaender (1958, de la 2ª ed. alemana de 1954), en su cap. I ("Eidos") incluye en su revisión la versión hipocrática y la polémica mencionada y los integra en un conjunto vivaz y actual. Para una bibliografía más completa, véase *Plato 1950-1957* de H. Cherniss, "The Theory of Ideas", vol. 4, 1959, pp. 278-308, y vol. 5, 1960, pp. 323-340.

Platón en ese momento, por cierto que no satisfizo los anhelos de éste; las respuestas de Heráclito ya no le servían a Platón más que en mínima parte, la cual, por lo demás, tampoco podía captar a través de la mediocridad de Cratilo, que se limitó a presentarle, junto a la debilitada imagen de la naturaleza que podía ofrecer un sofista, una caricatura de la concepción de Heráclito, reducida a un "todo fluye, nada permanece".

La afirmación de Burnet de que Platón ya en su niñez conoció a Sócrates[4] no es incompatible con la que nos trasmite Diógenes, en el sentido de que Platón fue discípulo de Sócrates desde los veinte años, como lo ha notado Taylor[5]. Si Sócrates ha sido efectivamente amigo de la familia de Platón, su influencia no se ha hecho sentir en éste hasta pasados sus veinte años. Con anterioridad Platón había recibido otras enseñanzas, como lo señala en el *Fedón*, y se lo debe haber contado a su discípulo Aristóteles. No le habrá costado mucho a Sócrates –reacio al cientificismo mercantil hasta el punto de rechazar la ciencia misma, como "un saber supra-humano" en contraste con el "saber humano" (*Apología* 90d-e) que predicaba– convencer a Platón de que abandonara esa vía especulativa y tomara "un segundo rumbo" más acorde con sus preocupaciones por el sentido de la historia humana. La actitud de Sócrates, con su crítica aguda y directa a las instituciones vigentes[6], su rechazo de paga por las lecciones y otras modalidades atractivas de su personalidad, debe haber cautivado a Platón, aunque tenemos la impresión de que, en este primer momento, no llegó al fondo de la enseñanza socrática ni mucho menos al fondo de lo que él buscaba. Muy probablemente ya por entonces escribió algunos diálogos, como el *Ion, Cármides, Hippias menor, Lisis*, el primer libro de la *República* y, tal vez, el *Laques* y el *Protágoras*.

Sea cierto o no lo que dice Diógenes (III, 5), a saber, que Platón compuso algunas tragedias que quemó tras conocer a Sócrates, es innegable que ha sido un gran artista dramático, y sus diálogos juveniles –y aun de la madurez– son buen teatro "para leer", porque, como anota Jaeger, Platón no escribía para exponer el contenido de una doctrina, no intentaba hacer una presentación sistemática de descubrimientos

[4] J. Burnet, *Greek Philosophy*, Londres, 1914, reimpr. 1955, p. 209.

[5] A. E. Taylor, *Plato. The man and his Work*, Methuen, reimpr. de la de 1949, Londres, 1955.

[6] La distinción que pretende trazar Popper, ob. cit., p. 201, entre la crítica de Sócrates, que sería "una crítica amistosa a la democracia", y "otra hostil", como sería la de Platón, se reduce a una mera imputación de intenciones diferentes, pero carece absolutamente de seriedad y de rigor científico, ya que no se apoya ni puede apoyarse en testimonio alguno.

teoréticos, sino reorganizar los elementos fundamentales de la vida[7]. Esto se da ya en los escritos mencionados –especialmente, en esa obrita maestra que es el *Laques*– aunque, como dijimos, en general sin ir más allá de una suerte de imitación o reproducción artística de momentos vividos junto a su maestro.

Platón tenía alrededor de veintiocho años cuando Sócrates bebió el veneno, y hemos dicho ya que esta muerte consiguió lo que acaso no había logrado con sus enseñanzas (o conversaciones, como las llamaba él) a lo largo de su vida: mostrar el paradigma a que deben atenerse los actos humanos; más aún, encarnar ese paradigma. Hemos insinuado también que con esta muerte Platón se "inició", a lo que debemos añadir ahora que se inició dos veces (o en dos pasos o grados, como aquellos que se requerían en los misterios): una, inmediatamente tras la muerte y la segunda algo más de diez años después. Es sabido, en efecto, que Sócrates murió en el 399, y que la *Apología* y el *Critón* datan de ese año o muy poco más tarde. Sin embargo, la muerte de Sócrates es descrita, con el máximo de intensidad dramática, solo en el *Fedón*, obra que el consenso de los estudiosos actuales sitúa después del primer viaje a Sicilia, o sea, luego del 388. Ya el antiguo platonista Trasilo, contemporáneo del emperador Tiberio, reunió los tres escritos mencionados con el *Fedón*, sin duda por la conexión temática: la *Apología* relata la defensa de Sócrates en el juicio, el *Critón* la propuesta de evasión formulada a Sócrates por sus amigos, la víspera de su ejecución, el *Eutifrón* la discusión –frente a los tribunales, adonde concurre Sócrates para su juicio– sobre el motivo aducido en la acusación, la "irreligiosidad"[8].

Para poder volver después de una década sobre aquel episodio, con la fuerza emotiva e intensidad vivencial que lo hace en el *Fedón*, tiene Platón que haber vivido aquella muerte dos veces. En verdad, en la primera oportunidad vivió la muerte como conducta que llegaba a encarnar el paradigma, halló que aquel hombre condenado a muerte por "irreligiosidad" evidenciaba, con su modo de afrontar la muerte, participar de la "religiosidad misma", aquello mirando a lo cual "podemos decir si lo que se hace es religioso o no".

[7] Jaeger, *Aristóteles*, p. 36.

[8] Algunos editores y comentaristas de nuestro siglo (como Burnet y Taylor) conservan el tratamiento conjunto de la tetralogía. En el libro *La muerte de Sócrates* (trad. nuestra, Emecé, Buenos Aires, 1960) de R. Guardini, se presentan los textos de las cuatro obras con comentarios que recrean la unidad climática, de manera análoga a la metodología empleada por dicho autor al tratar la muerte de Jesucristo a través de los textos evangélicos, en *El Señor*.

Diríamos, en cambio, que solo en la segunda ocasión bebió el cáliz con su maestro y vivió la *muerte como muerte*; no es casual que solo en esta segunda vez haya descrito la muerte de Sócrates, en un diálogo en el que el tema no es ya la "religiosidad" como en los tres anteriores, sino la "muerte" misma. Pero no se trata ya de la muerte homérica como "límite", sino de lo que hemos calificado de "muerte iniciática", siguiendo la denominación de Eliade y, en este sentido, la comprensión de esa muerte lo lleva más allá de Sócrates.

En efecto, hemos visto a Sócrates cultor profundo –y desmitologizador– del Apolo délfico, que a su vez hemos presentado como una continuación y transformación del Apolo olímpico. Sócrates rechazaba aquel atomizador individualismo que había conducido a los intelectuales al subjetivismo y tornaba a proponer una participación en lo divino a través de la conducta, pero no se trataba por cierto de lo que hemos llamado "una inserción sacramental en el incesante proceso cósmico", ya que –como a Homero y a Apolo– no le interesaba la naturaleza sino la historia estrictamente humana.

Más bien consistía esta participación en tomar parte en el ordenamiento asignado por la divinidad, ordenamiento que no era precisamente el de la sociedad mercantil en desintegración y, una vez asumido su puesto, "mantenerse en él firme, sin preocuparse por la muerte" (*Apología*, 28d). No es casualidad que, para abonar su actitud, Sócrates mencione el ejemplo heroico de Aquiles (cantado en las sagas prehoméricas, y solo sugerido en la *Ilíada*, en pasajes como el que Sócrates cita; Homero mismo, hemos visto, tendía a terminar con ese "heroísmo" guerrero), quien, a pesar de la advertencia materna de que el destino ha decretado que si venga a Patroclo matando a Héctor, morirá a su vez, decide no obstante asumir su papel (*Apología* 28b-d). Por cierto que es otro el heroísmo de Sócrates, pero la decisión de hacer lo que considera que debe hacer a pesar de jugar la vida es básicamente la misma. Él no está seguro de si la muerte es un límite tras el cual "no hay nada" (*Apología* 40c), como lo era para el poeta homérico (el lector no debe confundirse porque en el "homerismo" socrático se hallen mezclados motivos que hemos asignado a dos épocas distintas, ya que así se encuentran entremezclados en la *Ilíada*), o si por el contrario "es un traslado del alma desde aquí hacia otra región".

Sobre esta segunda posibilidad, de la cual ha recogido versiones caricaturescas –o que él caricaturiza– a través de religiones como la órfica, ironiza, pero sin estar seguro, en última instancia, de ninguna de las

alternativas[9]: en todo caso, tiene la certeza de que la muerte a que se lo sentencia "no ha surgido de la casualidad sino que para mí es evidente que era lo mejor" (41d), aunque solo la divinidad sabe si es mejor lo que a él le espera, al morir, que lo que aguarda a los demás, que continuarán viviendo (42a).

Esta contraposición "la casualidad-lo mejor" nos muestra cómo, participando en la divinidad, Sócrates está seguro de que tienen sentido no solo todos los actos de su vida, sino también el morir. Pero, cuál es el sentido que puede tener este morir no nos lo dice, porque no está seguro; parecería tomarlo (un poco homéricamente y a la vez apolíneamente) como formando parte del plan divino, y con eso basta. Tal es lo que se desprende de la *Apología de Sócrates*, y no solo de la obra de Platón sino de la homónima de Jenofonte; y los restantes diálogos "socráticos", anteriores o posteriores a la muerte del maestro, no añaden nada sobre el particular.

Pero después de la muerte de Sócrates, cuya personalidad había mantenido absorbida a la de Platón, éste tornó a quedar casi tan desorientado como antes, ya que, si la actitud de Sócrates se mostraba como paradigmática, las vicisitudes concretas de la conducta mediante la cual había asumido ese carácter paradigmático no se daban más que en él, lo cual llevaba a considerarlo una personalidad excepcional y admirarlo como tal, pero no servía para los demás, que no sabían cómo ajustar las propias vicisitudes concretas (distintas por causa del diferente temperamento, diferente medio y diferentes circunstancias que se presentaban con el cambiante movimiento de la historia), a aquel paradigma. Platón, especialmente, con su tendencia –manifestada ya antes de conocer a Sócrates, y reprimida por las enseñanzas de éste– a *reintegrar al hombre en la naturaleza* y su necesidad de lograr esto *mediante un reordenamiento de la sociedad,* aunque permaneció fiel a la memoria de su maestro, luego de la muerte de éste renovó sus odres para echarles vino nuevo.

Creemos que este vino lo proveyó sobre todo Dionisos. Pudo haber sido antes del viaje a Italia y a Sicilia: en Atenas seguían efectuándose los ritos dionisíacos oficializados, y el orfismo –aunque cada vez más mercantilizado, como vimos– que mantenía su herencia dionisíaca, seguía en escena. Además Platón realizó, al parecer, otros viajes después

[9] Para otras interpretaciones del pasaje 40e y ss. de *Apología*, véase p.e. Burnet, nota respectiva, en pp. 169-170 de su edición; Taylor, ob. cit., p. 167; Mondolfo, *Sócrates*, pp. 50-53; Friedlaender, *Plato I*, pp. 180-181, entre otras; también mi edición (Eudeba, Buenos Aires, 1973), pp. 108-109, 175-180 y notas 72-82.

de la muerte de Sócrates (que lo llevaron a la conclusión, mientras iba a Italia por primera vez, de que "todos los Estados actuales están mal gobernados"). Pero, si el *Gorgias* y el *Menón* (con sus mitos escatológicos), aunque anteriores al *Fedón*, son posteriores al primer viaje a Italia, como sostienen Dodds y Bluck[10], dicho viaje ha de haber sido decisivo en el aspecto que estamos viendo; en la parte que a Sicilia toca, lo ocurrido con el tirano Dionisio I solo añadió una desilusión más a la larga serie.

Posiblemente en Italia conservaban las religiones de misterios parte de su frescura (recuérdese que las inscripciones de Thurium, que hemos mencionado, provienen del siglo IV); y además tuvo oportunidad de conocer a pitagóricos como Arquitas que, a la vez que reavivaron su interés cosmológico[11], lo pusieron en contacto con el mundo de los misterios e iniciaciones de una manera más seria y profunda que la que había podido dársele a través del orfismo de los sacerdotes mendicantes atenienses o del dionisismo oficializado, que incluso habían despistado a Sócrates.

Para nosotros resulta harto dudoso ver una probable influencia pitagórica por todas partes en los diálogos de Platón, como hacen desde Burnet[12] algunos investigadores; pero, sin calificar de "pitagórico" todo elemento religioso que encontremos en Platón desde su madurez, aceptamos la posibilidad de que su contacto con Arquitas u otros pitagóricos le haya permitido el acceso a los secretos iniciáticos. Mas, debemos declarar que hemos hallado huellas en Platón de casi todos los cultos que hemos descrito sintéticamente en los capítulos precedentes y que, a la vez, nos resulta imposible deslindar con precisión –dada la oscuridad última que vimos reina en torno a ellos, sumada a su casi perfecta integración en la cosmovisión platónica– lo que corresponde a cada uno de ellos.

Sin duda, la muerte de Sócrates había dolido demasiado a Platón y le había resultado excesivamente injusta como para contentarse con la declaración, impregnada de esa fe tan socrática, de que no había acon-

[10] Dodds, *Gorgias*, ed. citada, pp. 26-27; R. S. Bluck, *Plato's Meno*, Cambridge, 1961, pp. 16-18.

[11] Véase capítulo IX y nota 10 a ese capítulo. Cf. Friedlaender, ob. cit., pp. 26-28. Sobre la conexión entre Platón y los pitagóricos es ya clásica la obra de E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, reprod. fotomec. de la ed. de 1923, Darmstadt, 1962, especialmente pp. 117 y ss., algunas de cuyas audaces tesis han sido muy debatidas, entre otros por R. Mondolfo, pp. 367 y ss. de E. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* II, Florencia, 1932.

[12] En sus diversas obras, como la citada *Greek Philosophy*, p. 154 y ss., su ed. del *Fedón*, Oxford, 1911, reimpr. 1956, *passim*, y *Platonism*, Berkeley, 1928, pp. 46 y ss.

tecido "por casualidad" sino que era "lo mejor", en tanto dispuesta por la divinidad.

En este punto, el encuentro con concepciones que daban cabida a una supervivencia en que la plena participación en lo divino podía compensar los actuales padecimientos, en tanto este encuentro se daba a través de gente convencida, proporcionaban una salida para el afán de justicia de Platón, tan decepcionado de la política tras sus viajes hacia Italia. Decepción que vimos venía acumulándose desde años atrás y, según nos manifiesta más de una vez, creciendo al advertir que los apetitos y las pasiones corrompían lo que debía ser una actividad al servicio del bien común.

Por otro lado, no olvidemos que, respecto de las explicaciones mecanicistas de la naturaleza, que según él se basaban puramente en la experiencia sensible, había sufrido una decepción análoga, de la cual no se había logrado reponer.

De este modo, la idea que en el *Cratilo* atribuye a los órficos, de que nuestra alma expía las penas que debe en el cuerpo, y en él permanecerá hasta que salde su deuda, proporcionaba una cierta explicación a sus decepciones. Sólo que "cuerpo" (*sôma*) no equivalía para Platón a "trabajar con las manos", como pasaba con aquellos predicadores (ya vimos que Píndaro, que pasa por uno de los portavoces del orfismo, prometía, en la 2ª *Olimpíada,* 67 vida futura para los bravos menos penosa, sin tener que usar "la fuerza de las manos"; y en la 9ª *Nemea* 37 contrapone "manos" a *psykhé*). Para Platón, la palabra *psykhé,* que convencionalmente traducimos por "alma", no era una parte del hombre, sino *el hombre mismo,* como tal vez ya lo era para Heráclito (cf. por ejemplo fragmento 107).

La frase "el hombre es *psykhé*" que se encuentra en el *Alcibíades* I (130 c), diálogo cuya autenticidad aún suele ponerse en duda, es en todo caso de cuño platónico; y así el *sôma,* dice en el *Fedón,* "*nos* acarrea incontables distracciones debido a la necesidad de sustento" (66b), "*nos* llena de amores, deseos, temores, toda clase de fantasías y tonterías" (66c).

A buen seguro que, cuando se queja de "la necesidad de sustento", no está pensando en trabajos físicos que le procurarán a él la satisfacción de esa necesidad, sino, en la molestia de tener que alimentarse, ya que asocia tal situación con las de otras molestias como las enfermedades; por otra parte, un hombre de fortuna como él no tenía necesidad alguna de trabajar; "lo que produce las guerras, sublevaciones y disensiones no es otra cosa que el cuerpo y sus deseos, pues todas las guerras nacen por la posesión de las riquezas, a cuya posesión nos ve-

mos forzados por el cuerpo" (66c). Y, por si esto fuera poco, "los ojos, los oídos, en una palabra, el cuerpo entero, perturba al alma impidiéndole poseer la verdad y la sabiduría" (66a).

Sôma es, pues, esta existencia que llevamos dominada por necesidades, afecciones y tendencias que nos desvían de nuestro rumbo. Es una vestimenta, dice en el *Gorgias*, que, junto *con la nobleza y el dinero* pueden disfrazar una *psykhé* mala, de modo de hacer formar un juicio erróneo (523c). Al morir cae la vestimenta, el hombre queda "desnudo" (*gymnós*; compárese el eleusino pasaje de San Pablo en Corintios I, 15: "lo que siembras no adquiere vida, sino muere y, al sembrar, no siembras el *sôma* que ha de nacer, sino el grano desnudo, sea de trigo o de cualquier otra especie"; aunque en San Pablo *sôma* tiene otras connotaciones, ya que luego dice que, en el caso del hombre, se siembra un *sôma* "psíquico" y renace un *sôma* "espiritual").

La muerte proporcionaba, entonces, la superación de todo lo que un hombre de altos ideales puede considerar como negativo. Y para eso, es decir, para lograr una muerte liberadora en ese sentido, acepta Platón que haya que realizar un *katharmós*, es decir, un "rito purificador", como lo llamaban los maestros en iniciaciones; solo que para él este rito purificador no consiste en medios mágicos ni técnicas mercantiles de ninguna índole, sino simplemente en una "sabiduría", un modo de vida en que nos pongamos a contemplar la realidad con "solo el alma", liberada ésta al máximo posible de los sentidos y pasiones del cuerpo (66d-69d).

Es natural que de esto concluya Platón que la realidad, las cosas-en-sí, que constituyen "lo divino" e "inmortal" (80a-b), son algo de por sí "puro", "no contaminado" con el cuerpo y, por ende, incorpóreo (65e y ss.). Esta tesis, que a nosotros nos es tan familiar, era en Grecia una verdadera novedad, ya que los dioses, que en Homero eran de carne y hueso, ahora pasaban a constituir un ámbito incorpóreo, ya anticipado por el carácter "invisible" que por lo menos desde Heráclito se le asignaba, pero que en ningún modo garantizaba su incorporeidad, ya que no disfrutaban de ésta el aire de Anaxímenes ni los átomos de Demócrito, por ejemplo, que eran invisibles. Además, con esto se daba traslado al plano cósmico el dualismo cuerpo-alma, o sea, surgió el dualismo materia-espíritu, aunque estos términos se acuñaron más tarde.

Porque ya hemos señalado que también se reavivó, seguramente con esta misma visita a Italia, su antiguo interés cosmológico, al contacto tal vez con el "pitagórico" Arquitas. No vamos a entrar a examinar si ya este Arquitas sustentaba la doctrina que Aristóteles atribuirá más tarde a los

pitagóricos, de considerar a las entidades matemáticas como esencias de las cosas. En todo caso, si a Platón le atrajo la atención hacia dichas entidades matemáticas, pudo observar que éstas tenían una cierta analogía con aquel paradigma divino al que, según Sócrates, había que atender para actuar: aquéllas y éste poseían una perfección que las instancias concretas jamás alcanzaban.

Concebimos la Igualdad, dice Platón en el *Fedón* (74), pero *nunca vemos cosas iguales* en sentido estricto, sino cosas que "aspiran a ser como lo Igual-en-sí, pero sin lograrlo" (75a). Mirando a la "religiosidad" o a la "justicia" podíamos, según Sócrates, llamar "religiosa" o "justa" a una acción. Mirando a la "igualdad", podemos, según Platón, llamar "iguales" a las cosas. Lo mismo vale para lo Bello, lo Grande, lo Sano, lo Fuerte, lo Mayor, el Triángulo, etcétera (65d, 75c-d, etc.; la lista mayor la da en la *Carta VII* 342d-e), en suma, para todo aquello a que nos referimos cuando hablamos. Toda vez que hablamos estamos pensando en algo que no vemos concretamente, pero que concebimos; no se trata de que sea el universal que se recoge en el concepto, como lo entendió Aristóteles (al menos, así lo expuso) y con él la mayor parte de los investigadores del siglo pasado y comienzos de éste[13]. No, porque, *lejos de ser lo común a todos los objetos de una misma especie, es concebido como trascendente a ellos, como el ideal a que aspiran.*

[13] Así por ej. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4ª ed., Leipzig, 1889, II. 1, § 2, cap. 5, p. 643: "para Platón el contenido peculiar y originario de la filosofía son los *conceptos*, que contienen el verdadero ser, la esencia de las cosas"; F. Überweg, *Untersunchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischen Schriften*, Viena, 1861, p. 177: "La idea platónica es el correlato objetivo del concepto subjetivo"; H. Bonitz, *Platonische Studien*, 3ª ed., Berlín, 1886, p. 186: "por teoría de las Ideas entiendo la doctrina característica de la filosofía platónica, según la cual el qué del concepto lógico posee, como tal, realidad autónoma". Y aun recientemente, D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 2ª ed., Oxford, 1953, p. 225: "La esencia de la teoría de las Ideas descansa en la admisión consciente del hecho de que hay una clase de entidades, para las cuales el mejor nombre probablemente es el de 'universales' (...). El primer paso (...) fue dado por Sócrates, cuando se concentró en la búsqueda de las definiciones, porque preguntar por el significado de una palabra general era un paso desde el mero uso de la palabra hacia la admisión de universales como una clase distinta de entidades". Burnet, que llega al extremo de negar a Aristóteles jearquía filosófica "a no ser como una suerte de apéndice de Platón". *Platonism*, p. 63, adscribe no obstante la teoría de las Ideas a Sócrates y a los pitagóricos *tal como la presenta Aristóteles.* C. Ritter, *Platon, Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre,* t. I, Munich, 1910, p. 582, tras rechazar como "fantástica" la hipóstasis de las Ideas, que en realidad constituiría un uso metafórico del lenguaje por Platón, expresa que "La Idea platónica no es otra cosa que el fundamento objetivo de un concepto, trátese de un concepto genérico o específico, encuéntrese este fundamento donde sea". R. S. Bluck

Ahora bien, si era así, y en el paradigma que le mostraba Sócrates hallaba Platón el sentido de los actos humanos, va a encontrar ahora, en estas cosas-en-sí o *idéai* (que forman la comunidad del Bien, nos dice en el *Fedón* 98b y 99c, "Bien que religa y cohesiona a todas"), *el sentido de todo el acontecer, humano y cósmico*, la *phýsis* que buscaba. El "segundo rumbo que dijimos (usando la expresión con que, en su autobiografía intelectual, narra su apartamiento de las doctrinas mecanicistas y su arribo a las Ideas) le predicó Sócrates frente a los físicos, se trocó ahora en este más universal, que es el que nos describe en el *Fedón*, sintiéndose heredero de Sócrates allí también donde comenzó a apartarse. De ahí que, como señalamos, la segunda vez que Platón vivió la muerte de su maestro constituyó para él la "iniciación".

¿Renunció Platón con esta teoría a lo concreto, a toda posibilidad de revolución social? Ya hemos señalado que no, que sus ímpetus de reformador y sus decepciones, su fe y su escepticismo se alternaron hasta el fin de su vida. Ahora bien, para que se entienda cómo se compaginó la teoría expuesta con esa obstinación, debo hacer algunas aclaraciones.

En el *Fedón* y en otros diálogos de la madurez, como *el Banquete y la República*, las Ideas –como el primer motor aristotélico, concepto platónico del cual más tarde se desprendió Aristóteles[14]– *mueven* a las cosas *sin moverse*, "como el amado mueve al amante", para usar la expresión de Aristóteles (tomada sin duda de expresiones platónicas como la del *Fedón* de que "las cosas iguales aspiran a lo Igual-en-sí" o la presentación que en el *Banquete* se hace del amor como un tránsito del no-ser al ser). Son, por consiguiente, motor del devenir cósmico y a la vez su meta. Solo que este tránsito en el *Fedón* se muestra fallido respecto de las cosas y, en el caso del hombre, solo exitoso en el caso del filósofo.

rechaza las interpretaciones de las Ideas como conceptos o universales (*Plato's Phaedo*, Londres, 1955, ap. 7 y 8, espec. p. 174 y ss.), pero da la impresión de seguir considerándola, de todos modos, a imagen y semejanza de la causa formal aristotélica (hipostasiada), y así la llama "Forma". Nosotros entendemos que *toda denominación de "Formas" a las Ideas platónicas implica pecado de aristotelismo*, ya que la clasificación de causas en Platón es otra: la de causas primeras (*Timeo* 46d) y causas segundas o auxiliares (*Ti.* 46d-e), constituyendo aquéllas, las Ideas, el *sentido* (como se ve en *Fedón* 98b-100b, donde se las considera como las únicas causas, mientras a las que luego denominará "segundas" les niega en el *Fedón* ese título, caracterizándolas: como "aquello sin lo cual la causa no podría causar", esto es, la *condición*).

[14] Cf. Jaeger, *Aristóteles*, cap. XIV, "La revisión de la teoría del primer motor", p. 392 y ss.

"Muchos son los portadores de tirsos pero pocos los *bákkhoi* (o sea, los poseídos por Dionisos)", dice en el *Fedón* (69c) citando un verso de libros de iniciaciones, e interpretando que estos *bákkhoi* son los filósofos (Olimpiodoro, al comentar el pasaje, piensa que los portadores de tirsos no-*bákkhoi* son "los que se ocupan de política", y los que son *bákkhoi* son los políticos "que se han purificado", o sea, los filósofos).

En el libro VII de la *República,* sin embargo, aclara que no se va a permitir a los filósofos consagrar su vida a la contemplación de los principios supremos, pues la sociedad, dice, no se hace para la felicidad de una clase y, puesto que ha sido la sociedad quien ha educado al filósofo, éste se le debe, deuda que debe pagar gobernándola y orientándola hacia esos principios supremos que él por su educación conoce. Es decir, la modesta misión socrática de servir a la divinidad enseñando a los individuos con quienes se encontraba las limitaciones humanas y la humildad frente al mandato divino, se trueca en la más ambiciosa misión de servir a la divinidad conduciendo hacia ella a toda la sociedad, a través del gobierno. Pero esto, como vimos, no pasó de ser un deseo platónico, porque nadie lo obligó ni invitó a Platón a gobernar como él quería gobernar, ni nadie aceptó sus consejos en ese sentido, a pesar de que en la *República* manifiesta una gran confianza en el pueblo, que es siempre engañado pero será convencido por el filósofo. Por lo cual llega a la conclusión de que los males en la sociedad no cesarán, salvo que los filósofos gobiernen o que los gobernantes, "por milagro", filosofen (*Rep.* V, 473d: la misma conclusión que vimos en la *Carta VII*).

Uno podría pensar que las nuevas decepciones políticas que sufrió Platón con su segundo y tercer viaje a Sicilia, así como con la muerte de su amigo Dion, tras tomar el poder en Siracusa con una expedición en la que participaron otros discípulos de Platón, podrían haber enrigidecido su absoluto reino de Ideas; pero no es así. Su espíritu estaba abierto a todas las influencias, y siguió recibiendo otras que aún le faltaban para integrar en sí los elementos conceptuales primordiales de la historia griega.

Aquí me interesa destacar la de los materialistas, a los que en el *Sofista* (245 e y ss.) llama "hijos de la tierra" (*gegeneîs,* expresión que usa en *Rep.* III, 414-e para designar a los atenienses, cuya "región" –según el mito que ya narrara en el *Menexeno* y aquí repite– es la "madre" y "nodriza"; la misma expresión es aplicada en *Leyes* V, 727e al cuerpo, contraponiéndolo al alma como "olímpica") y dice que "traen hacia la tierra todas las cosas que proceden del cielo y de lo invisible"; y los opone a los que llama "amigos de las Ideas", quienes "se defienden desde lo alto de un lugar invisible".

Se trata, pues, del viejo conflicto entre los olímpicos dioses indoeuropeos y el mundo ctónico que se centraba es la diosa Deméter, la "tierra-madre". Este conflicto va a conducir a Platón a admitir el movimiento (*Sofista,* 248e), con lo cual lo divino ya no va a ser un "motor inmóvil" sino que se va a constituir en "alma del mundo", en las dos últimas obras de Platón, el *Timeo* y las *Leyes.* Adviértase la enorme dificultad que tenía Platón en las obras de la madurez, al concebir, en nuestro mundo en permanente devenir hacia el ser, algo inmóvil y afín a las Ideas, a saber, el alma, tal como es presentada en el *Fedón.*

A partir del *Fedro,* se concederá movimiento al alma y, en las *Leyes* X. 904, luego de haber reconocido el alma del mundo, nos dice que las cosas que se mueven por sí mismas en el mundo "participan del alma" cósmica. El demiurgo, como ha mostrado Theiler[15], es una personificación mítica del alma del mundo: es quien lo piensa y quien lo mueve y es, por ende, el alma inteligente que está en el mundo (*Timeo,* 30b; *Leyes* X, 897b, donde se dice que "es dios"); pero es también una personificación de las Ideas, que en *Timeo* 46e son llamadas *demiourgoí,* y las cosas del mundo son imágenes de ellas, habiéndose dicho antes que el demiurgo quiso que "todas las cosas se generasen lo más semejantes posibles a él" (29e).

Ahora bien, "la génesis de este cosmos", dice más adelante, "se ha producido por una mezcla de la necesidad y del orden de la inteligencia; el intelecto ha dominado a la necesidad, persuadiéndola de que condujera hacia lo mejor la mayoría de las cosas" (47e-48a). "Conduce pedagógicamente (*paidagogeî*) todas las cosas", dice en el libro X de las *Leyes* (897b) refiriéndose al alma cósmica.

Lo divino, pues, se ha encarnado y lleva ahora a feliz término el devenir cósmico, que veinte años antes se frustraba para Platón. La historia humana, en cambio, se ha minimizado: las *Leyes* constituyen la última obra que escribió Platón, y su último ensayo político, pero evidencian, aquí sí, un enrigidecimiento respecto del hombre.

[15] W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles,* Zürich-Leipzig, 1925, pp. 64 y ss., espec. pp. 69-70. Aunque Verdenius rechaza esta tesis, su concepción del "Demiurgo como un aspecto esencial del dios supremo, a saber, como su aspecto cosmogónico", "el reflejo cosmogónico de la Idea del Bien" –mientras dice que el alma del mundo podría llamarse su aspecto "cosmonómico (*"Platons Gottesbegriff"*), pp. 248-251– es compatible con la de Theiler, nos parece; al menos en la compatibilidad que en el presente capítulo intentamos establecer con la interpretación del demiurgo como personificación de las Ideas.

En su afán de lograr una sociedad que se acomode a la marcha del universo, a la conducción divina del mundo, la legislación platónica se torna férrea hasta llegar a la inquisición, planeando juicios por "irreligiosidad", precisamente como aquel que acabó con Sócrates.

De todos modos, haga lo que haga el hombre, no alterará el orden universal. En cambio, el conflicto lo ve en el mismo cosmos, donde hay bienes y males, y se libra por ende "una batalla inmortal" (906a), en cuyo resultado tiene confianza, porque "cada parte del universo está dispuesta de modo tal que la excelsitud triunfe" (904b).

Adviértase que, con esta encarnación de lo divino como alma del mundo, podríamos desembocar aparentemente en un monismo panteísta. Panteísta puede ser, pensamos, pero no monista, y eso se ve en el conflicto denunciado en las *Leyes*, que algunos pensadores antiguos y modernos han interpretado como lucha entre dos almas, lo cual parece poco aceptable.[16] Si alguien piensa que es el dualismo materia-espíritu, se equivoca, aunque tiene algo en común con éste. La materia en el *Timeo* es derivada de una manera geométrica a partir de las Ideas (53c y ss.). Pero surge, a partir de lo divino, *en* un "receptáculo", que es llamado también "nodriza", "región", etcétera, y por fin (en 50d), "madre", frente al modelo divino, que es el "padre". Es al entrar en ese seno materno que lo corpóreo, derivado en una forma puramente lógica de lo paterno, comienza a moverse en forma caótica y desordenada, ese movimiento que Platón dice que se produce "por la necesidad" y que es persuadido por el intelecto paterno para que el cuento llegue a feliz término.

No obstante, como se ve en las *Leyes*, su poder de persuasión no ha sido lo bastante fuerte como para imponerse, de ahí que el conflicto se desatara de tanto en tanto. De tanto en tanto "se pone de manifiesto la antigua naturaleza titánica". Platón no le dio jerarquía divina a este principio materno (que Aristóteles considera "espacio" –aunque, a veces, equivocadamente, lo asimila a lo que él llama "materia"–; adviértase que, para la creencia popular y aun sustentada por los médicos de entonces, el seno materno no era más que el lugar donde nacía la criatura, pero era el padre el que lo hacía), aunque lo considera invisible e inmortal, como las Ideas, y el extenso pasaje que lo consagra (*Timeo* 48d-50e), que comienza con una nueva invocación a Dios para que preserve la verdad del relato, se tiñe por momentos de un tono solemne y casi religioso.

[16] Sobre la polémica a propósito de esta dualidad de almas, tanto en la antigüedad como en nuestro siglo, véase p.e. el artículo de F. P. Hager, "Die Materie und das Böse im antiken Platonismus", en *Museum Helveticum*, vol. 19, fasc. 2, 1962, pp. 73 y ss.

Ése fue el dualismo último de Platón, un dualismo divino, un bi-teísmo. No me atrevería a simplificar las cosas excesivamente diciendo que fue el dualismo que rigió toda su vida, y que lo llevó a oscilar entre la inmanencia divina y la trascendencia, entre su fe y su escepticismo; pero sí que gravitó de manera considerable sobre la última etapa de su pensamiento, traspasando a sus sucesores, en su forma religiosa o secularizada, esa dualidad que guarda relación seguramente con la dualidad entre el paradigma y la vicisitud concreta, entre la teoría y la praxis y otras análogas.

En todo caso, fue el último rastro genial que, en la historia del pensamiento griego, dejó aquel primer encuentro entre los invasores indoeuropeos, señores jinetes que se estremecían solo ante el señor del rayo, y la madre tierra que los albergó en su seno, dándoles los frutos de su vientre e intercediendo por ellos, a través de Perséfona, a la hora de su muerte.



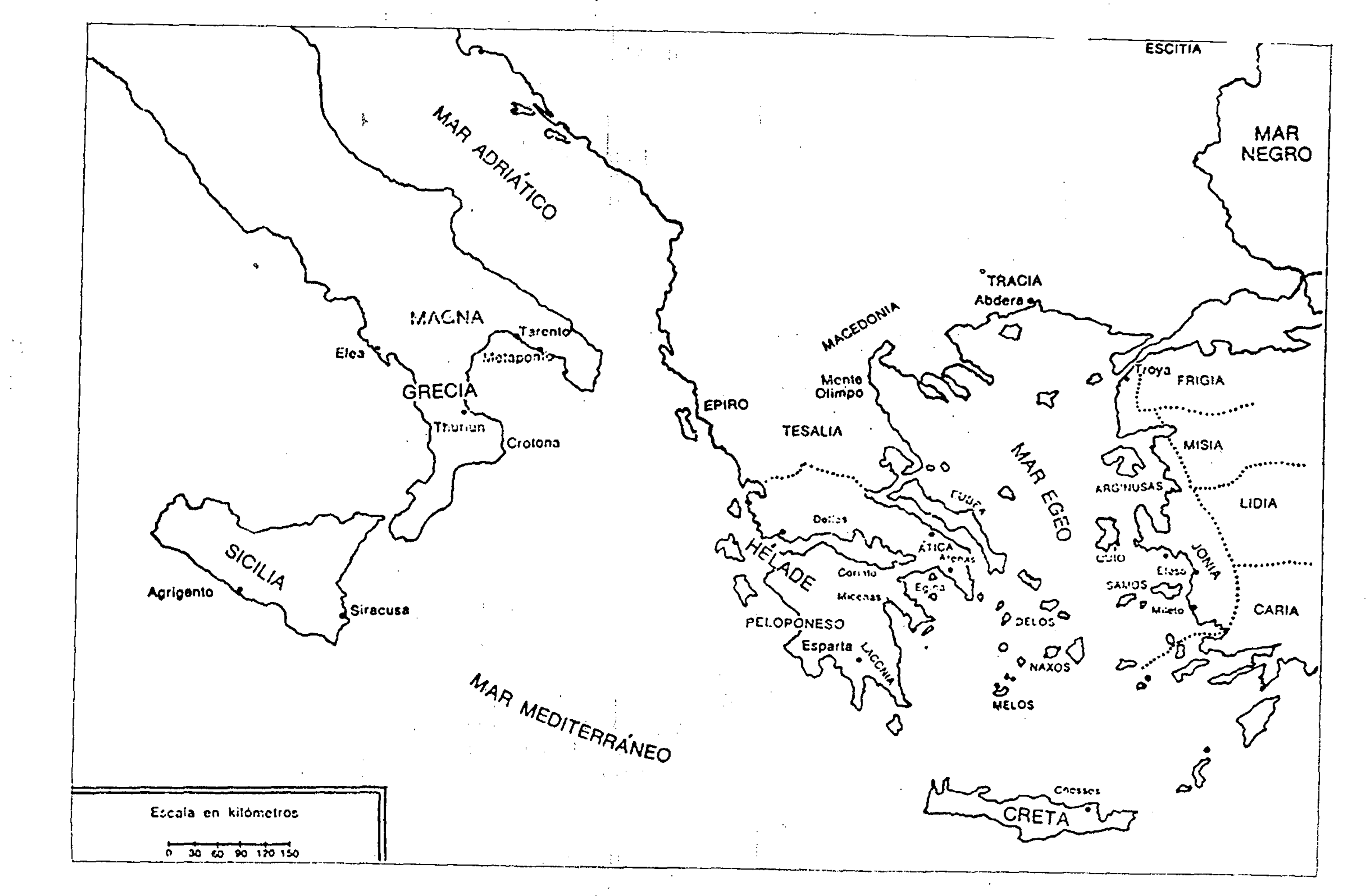
APÉNDICE

Cronología aproximada

6000-4000	Edad de piedra: período paleolítico.
4000-3000	Edad de piedra: período neolítico.
3000-2000	Edad de bronce: período antiguo.
2000-1700	Edad de bronce: período medio; apogeo de la civilización cretense-minoica; llegan los primeros indoeuropeos a la Hélade; escritura jeroglífica en Creta.
1700-1200	Edad de bronce: período posterior.
1580	Escritura lineal A (lengua no-griega) en Creta.
1500-1300	Apogeo de la civilización micénica.
1450	Escritura lineal B (lengua griega) en Grecia continental.
1250	Destrucción de Troya.
1200-1150	Llegada de los dorios; destrucción de Micenas.
1200-800	Migraciones a Jonia (y de Jonia); sagas heroicas.
800-600	Revolución económica: nacimiento del capitalismo griego.
800-700	Desarrollo de las industrias vitivinícola y aceitera en Jonia.
776	Primeros juegos olímpicos.
750	Composición de la *Ilíada*.
725	Escritura alfabética en Grecia.
700-500	Consolidación del Estado griego; colonización del Mar Negro.
700-650	Composición de la *Odisea*; Hesíodo, Arquíloco, Tirteo.
650	Se acuña moneda en Egina.
621	Arcontado de Dracón en Atenas.
600-550	*Himno a Deméter*, Ibico; Alceo y Safo; se editan los poemas homéricos.
593-592	Arcontado de Solón.
585-584	Eclipse pronosticado por Tales de Mileto.
582	Fundación del oráculo apolíneo en Delfos.
565	Madurez de Anaximandro de Mileto: primer libro en prosa.
565-527	Pisístrato, tirano en Atenas.
560-530	Madurez de Pitágoras.
546	Ocupación de Jonia por los persas.

545	Madurez de Anaxímenes de Mileto.
534	Tespis: se representan las primeras tragedias en las fiestas dionisiacas atenienses.
530-500	Oráculos de Onomácrito.
527-510	Pisistrátidas.
520-500	Madurez de Jenófanes de Colofón.
508	Constitución de Clístenes.
499	Revuelta en Mileto.
490	Madurez de Heráclito de Efeso; batalla de Maratón.
480	Madurez de Parménides de Elea; batalla de Salamina.
479	Batalla de Platea.
479-430	Anaxágoras de Clazomene enseña en Atenas.
478	Fundación de la Liga de Delos.
476	Madurez de Píndaro.
469	Nace Sócrates.
464-461	Madurez de Zenón de Elea.
460-450	Madurez de Empédocles de Agrigento.
458	Se estrena la *Orestíada* de Esquilo.
454	El tesoro de la Liga es transferido a Atenas.
450-430	Madurez de Arquelao de Atenas, Protágoras de Abdera; Herodoto.
444	Madurez de Meliso de Samos.
443-429	Pericles es elegido estratega.
440	Se estrena *Antígona* de Sófocles.
440-435	Madurez de Diógenes de Apolonia y de Leucipo de Abdera.
438	Se levanta el Partenón, de Fidias.
431-404	Guerra del Peloponeso.
431	Se estrena *Medea* de Eurípides.
430	Se estrena *Edipo Rey* de Sófocles; peste en Atenas.
430-400	Madurez de Demócrito de Abdera.
429-427	Nace Platón.
429	Muere Pericles.
423	Se estrena *Nubes* de Aristófanes.
418	Batalla de Mantinea.
416	Los habitantes de Melos son masacrados por los atenienses.
415-413	Expedición a Sicilia.
415	Se estrena *Troyanas* de Eurípides; mutilación de las estatuas de Hermes en Atenas.
407	Platón, discípulo de Sócrates.

407-399	Platón escribe: *Ion, Cármides, Protágoras, Hippias menor, Laques, Lisis, República (I).*
406	Muere Eurípides; batalla de las Arginusas.
405	Se estrena *Bacantes* de Eurípides; batalla de Egos Pótamos.
405-367	Dionisio I, tirano de Siracusa.
404-371	Hegemonía de Esparta.
404-403	Tiranía de los Treinta en Atenas.
403	Muerte de Tucídides y Critias.
399	Muerte de Sócrates.
399-388	Platón escribe: *Apología de Sócrates, Critón, Menexeno, Eutifrón.*
389-388	Primera visita de Platón a Italia y Sicilia; Platón conoce a Arquitas.
388-387	Fundación de la Academia.
387-370	Platón escribe: *Cratilo, Gorgias, Menón, Eutidemo, Fedón, Banquete, República (II-X), Fedro.*
385	Nace Aristóteles.
370-368	Platón escribe; *Teeteto, Parménides.*
368-367	Entra Aristóteles a la Academia, Eudoxo conoce a Platón.
367-366	Segunda visita de Platón a Sicilia.
366-362	Platón escribe: *Sofista, Político, Cartas XIII* y *III.*
361-360	Tercera visita de Platón a Sicilia.
360-348	Platón escribe: *Filebo, Timeo, Critias, Leyes.*
357	Expedición de Dion contra Dionisio II de Siracusa.
355	Muere Jenofonte.
353	Asesinato de Dion.
353-352	*Cartas VII* y *VIII.*
348-347	Muere Platón.



ESCITIA
MAR NEGRO
MAR ADRIÁTICO
TRACIA
Abdera
MACEDONIA
MAGNA
GRECIA
Tarento
Elea
Troya
FRIGIA
Monte Olimpo
EPIRO
TESALIA
MISIA
MAR EGEO
LIDIA
Crotona
ÁTICA
JONIA
HÉLADE
SAMOS
SICILIA
CARIA
Agrigento
Siracusa
PELOPONESO
DELOS
Esparta
NAXOS
MELOS
MAR MEDITERRÁNEO
CRETA
Escala en kilómetros
0 30 60 90 120 150

Índice de autores modernos

Los números remiten a las páginas en que se encuentran las notas correspondientes. Los que aparecen en bastardilla indican la nota en que figura la referencia bibliográfica completa.

ÍNDICE